ഈശ്വരൻ മനുഷ്യൻ പ്രപഞ്ചം

നിസ്സായിലെ വി. ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ദർശനത്തിൽ

ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

ഡോ. പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്

ലോകപ്രശസ്ത, ദാർശനികനും, ചിന്തകനും, ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞനും ഗ്രന്ഥകാരനും. 1922 ഓഗസ്റ്റ് 9-ന് തൃപ്പൂണിത്തുറയിൽ ജനിച്ചു. പിതാവ്: പൈലി, മാതാവ്: ഏലി. 1937-ൽ മെട്രിക്കുലേഷൻ പരീക്ഷ പാസ്സായി. അതുകഴിഞ്ഞ് പത്രലേഖകൻ (1937-'42), ട്രാൻസ്പോർട്ട് കമ്പനിയിൽ ഗുമസ്തൻ, പി. ആൻഡ് ടി. വകുപ്പിൽ ഗുമസ്തനും പോസ്റ്റ്മാസ്റ്ററും (1942-'47). അക്കാലത്ത് പി. ആൻഡ് ടി. യൂണിയൻ തിരുവിതാംകൂർ - കൊച്ചി അസ്സോസിയേറ്റ് സെക്രട്ടറി. പിന്നീട് എത്യോപ്യയിൽ സർക്കാർ സ്കൂളുകളിൽ അദ്ധ്യാപകൻ (1947-'50). അമേരിക്കൻ സർവ്വകലാശാലകളിൽ പഠിച്ച് ഉന്നതബിരുദങ്ങൾ നേടി (1950-'54). ആലുവാ ഫെലോഷിപ്പ് ഹൗസ് ബർസാർ ആയി പ്രവർത്തിച്ചു (1954-'56). എത്യോപ്യൻ ചക്രവർത്തി ഹെയ്‌ലി സെലാസിയുടെ പേഴ്സണൽ അസിസ്റ്റന്റും ഉപദേശകനും (1956-'59). 1959 ജനുവരിയിൽ ശെമ്മാശനായി. യേൽ സർവ്വകലാശാലയിലും ഓക്സ്ഫഡിലും ഉപരിപഠനം നടത്തി (1959-'61). 1961-ൽ വൈദികനായി. ക്രൈസ്തവസഭകളുടെ അഖില ലോക കൗൺസിലിന്റെ (W.C.C.) അസോസിയേറ്റ് ജനറൽ സെക്രട്ടറിയായി പ്രവർത്തിച്ചു (1962-'67). സോവിയറ്റ് യൂണിയനിലേക്കു പോയ W.C.C.യുടെ ഡെലിഗേഷന്റെയും (1962), യുനെസ്കോ ഡെലിഗേഷന്റെയും (1967) നേതാവ്. 1967 മുതൽ 1996 വരെ ഓർത്തഡോക്സ് സെമിനാരിയുടെ പ്രിൻസിപ്പൽ. 1975-ൽ മെത്രാപ്പോലീത്തായായി. 1976 മുതൽ 1996 വരെ ഡൽഹി ഭദ്രാസന മെത്രാപ്പോലീത്താ. ക്രൈസ്തവസഭകളുടെ ലോകകൗൺസിൽ (W.C.C.) പ്രസിഡന്റുമാരിലൊരാളായി പ്രവർത്തിച്ചു (1983-'91). ലോകസമാധാനത്തിന്റെയും സൗഹൃദത്തിന്റെയും സന്ദേശവുമായി ആഗോളതലത്തിൽ സഞ്ചരിച്ചു. ഒട്ടധികം അന്താരാഷ്ട്ര സംഘടനകളുടെ നേതൃത്വം വഹിച്ചിരുന്നു. സോവിയറ്റ് ലാൻഡ് നെഹ്റു അവാർഡ്, ഓട്ടോ നുഷ്കെ പ്രൈസ് ഫോർ ദി പീസ് (ജർമ്മനി) തുടങ്ങി ഇരുപതോളം രാജ്യാന്തര അവാർഡുകളും ഒട്ടേറെ ബഹുമതികളും ലഭിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഗ്രിഗറി ഓഫ് നിസ്സായെക്കുറിച്ചുള്ള ഗവേഷണപഠനത്തിന് 1975-ൽ സെറാമ്പൂർ യൂണിവേഴ്സിറ്റിയിൽ നിന്ന് ഡോക്ടറേറ്റ്. കൂടാതെ റഷ്യയിലെ ലെനിൻഗ്രാഡ് തിയോളജിക്കൽ അക്കാഡമി, ഹംഗറിയിലെ ബുഡാപ്പസ്റ്റ് ലൂതറൻ തിയോളജിക്കൽ അക്കാഡമി, ചെക്കോസ്ലോവാക്യയിലെ ജാൻഹസ് ഫാക്കൽറ്റി എന്നിവിടങ്ങളിൽ നിന്ന് ഓണററി ഡോക്ടറേറ്റ്. ജോയ് ഓഫ് ഫ്രീഡം, ഫ്രീഡം ഓഫ് മാൻ, കോസ്മിക്മാൻ, ഹ്യൂമൻ പ്രസൻസ്, എൻലൈറ്റൻമെന്റ് ഈസ്റ്റ് ആന്റ് വെസ്റ്റ്, സയൻസ് ഫോർ സെയിൻ സൊസൈറ്റീസ്, എ ലൈറ്റ് റ്റൂ ബ്രൈറ്റ്, എ ഹ്യൂമൻ ഗോഡ്, ലൗവ്സ് ഫ്രീഡം തുടങ്ങി 27 ഇംഗ്ലീഷ് ഗ്രന്ഥങ്ങളും 12 മലയാള ഗ്രന്ഥങ്ങളും രചിച്ചിട്ടുണ്ട്. പുസ്തകരൂപത്തിൽ പ്രസിദ്ധീകരിക്കപ്പെടാത്ത മലയാളം, ഇംഗ്ലീഷ്, ജർമ്മൻ, ഫ്രഞ്ച് എന്നീ ഭാഷകളിലുള്ള പ്രബന്ധങ്ങൾ അനേകമുണ്ട്. 1996 നവംബർ 24-നു കാലംചെയ്തു. ഓർത്തഡോക്സ് സെമിനാരി ചാപ്പലിൽ അന്ത്യവിശ്രമംകൊള്ളുന്നു.

വാങ്മുഖം

സർവ്വാദരണീയനായ പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ് മെത്രാപ്പോലീത്തായുടെ ജീവിത ദർശനത്തെയും ദൈവശാസ്ത്ര-ദാർശനിക കാഴ്ച്ചപ്പാടുകളേയും നിർണ്ണായകമായി സ്വാധീനിച്ചത് നിസ്സായിലെ വിശുദ്ധ ഗ്രിഗോറിയോസ് (നാലാം നൂറ്റാണ്ട്) എന്ന പണ്ഡിതനായ സഭാപിതാവിന്റെ രചനകളാണ്. ദൈവം, മനുഷ്യൻ, ലോകം എന്നീ മൂന്ന് യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളെ എങ്ങിനെ മനസ്സിലാക്കാം? അവയെ തമ്മിൽ എങ്ങിനെ ബന്ധിപ്പിക്കാം? ആ ബന്ധത്തിന്റെ അർത്ഥങ്ങൾ നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ ജീവിതത്തിന് പ്രസക്തമാകുംവിധം എങ്ങിനെ വ്യാഖ്യാനിക്കാം? – ഇതായിരുന്നു പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ് തിരുമേനിയുടെ പ്രധാന ധൈഷണികാന്വേഷണം. ഈ അന്വേഷണത്തിന് അദ്ദേഹം മാതൃകയും മാർഗ്ഗനിർദ്ദേശവും കണ്ടെത്തിയത് ഏഷ്യൻ ദാർശനികനും ക്രിസ്തീയ ദൈവശാസ്ത്ര ചിന്തകനുമായിരുന്ന നിസ്സായിലെ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വേദപുസ്തക വ്യാഖ്യാനങ്ങളിലും തത്വവിചിന്തനങ്ങളിലുമായിരുന്നു.

സ്വാതന്ത്ര്യം, നന്മ എന്നിവയാണ് രണ്ടു ഗ്രീഗോറിയോസുമാരുടെയും ചിന്താസൗധത്തിന്റെ ആണിക്കല്ലുകൾ. കേവലമായ സ്വാതന്ത്ര്യവും പരമമായ നന്മയും ദൈവസ്വഭാവത്തിന്റെ മൗലികഭാവങ്ങളാണ്. മനുഷ്യനെ ദൈവം സ്വന്തം സ്വരൂപത്തിലും സാദൃശ്യത്തിലും സൃഷ്ടിച്ചിരിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാൽ, മനുഷ്യന് ദിവ്യസ്വഭാവമാകുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യത്തിലും നന്മയിലുമുള്ള പങ്കാളിത്തം നൽകിയിരിക്കുന്നു എന്നാണർത്ഥം.

ചരിത്രത്തെയും ലോകത്തെയും മനസ്സിലാക്കാനും അവയോട് പ്രതിവർത്തിക്കാനും മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം ഉപയോഗിക്കണം. ആത്യന്തികമായി തിന്മയ്ക്ക് നിലനിൽപ്പില്ലെങ്കിലും, നമ്മുടെ വ്യാവഹാരിക ലോകത്തിൽ, തിന്മ സ്വാധീനം ചെലുത്തുന്നുണ്ട്. അത് തിരിച്ചറിഞ്ഞ് പരമമായ നന്മയിലേക്ക് മനുഷ്യരാശിയേയും സകല സൃഷ്ടിയേയും നയിക്കാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണ് യഥാർത്ഥ മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം. നന്മയിലേക്കുള്ള വളർച്ചയായി നമ്മുടെ ചരിത്രം പരിണമിക്കണം. സ്നേഹത്തിലൂടെയാണ് ഈ വളർച്ചയും സൃഷ്ടിയുടെ ദൈവീകരണവും സാദ്ധ്യമാകേണ്ടത്. അതിനുവേണ്ടിയാണ് ദൈവം യേശുക്രിസ്തുവിൽ തന്റെ പരമമായ സ്നേഹവും ത്യാഗവും നമുക്ക് കാണിച്ചുതന്നത്. സ്വാതന്ത്ര്യം അന്തിമമായി സ്നേഹത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്.

മനുഷ്യവ്യക്തികൾ ദൈവസ്വാരൂപ്യം വഹിക്കുന്നതിനെക്കുറിച്ചാണ് നാം സാധാരണ ചിന്തിക്കുന്നത്. എന്നാൽ മനുഷ്യരാശി മുഴുവനും ഒരു ശരീരമെന്ന നിലയിലും ദൈവസാദൃശ്യത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയിലേക്ക് പ്രയാണം ചെയ്യുന്നു എന്ന മൗലികമായ വ്യാഖ്യാനം നിസ്സായിലെ ഗ്രിഗോറിയോസ് നൽകുന്നുണ്ട്.

പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ് ആധുനിക ശാസ്ത്ര - സാങ്കേതിക സംസ്കാരത്തിന്റെ അന്തർധാരകളെ ആഴമായി പഠിച്ചിരുന്നു. മനുഷ്യരാശിയുടെ ഭാവിയെപ്പറ്റി വലിയ ദർശനത്തോടെയും അതേസമയം വിമർശനബുദ്ധിയോടെയും അദ്ദേഹം വിശകലനം നടത്തി. അതിനെല്ലാം അടിസ്ഥാനമായി അദ്ദേഹം എടുത്തത് അജ്ഞേയമായ ഈശ്വരസത്തയും, ദൈവപുത്രനായ ക്രിസ്തുവിൽ വിളങ്ങിയ ദൈവത്തിന്റെ മനുഷ്യസ്നേഹവും, മനുഷ്യകുലത്തിന് ദൈവം നൽകിയ സ്വാതന്ത്ര്യവും, പരമമായ ഈശ്വര നന്മയിലേക്കും തേജസ്സിലേക്കും പടിപടിയായി ഉയർന്ന്, ദൈവസ്വഭാവത്തിൽ പങ്കാളികളാകാനുള്ള മനുഷ്യ ഭാഗധേയവും ചരിത്രത്തിന്റെ സർഗ്ഗാത്മകമായ പരിണാമ സാദ്ധ്യതയുമാണ്.

വേദപുസ്തകത്തിന്റെയും ആധുനിക വൈജ്ഞാനിക സംസ്കാരത്തിന്റെയും വ്യാഖ്യാനത്തിൽ പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ് അനുപമമായ സർഗ്ഗശക്തിയും ദാർശനിക വിശാലതയും ഉൾക്കാഴ്ചയും പ്രകടിപ്പിച്ചു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ ശ്രോതാക്കളെ പ്രകാശിപ്പിച്ചു. അതുല്യ 'വ്യാഖ്യാതാവായ മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ്' (Gregorios the Interpreter) ക്രിസ്തീയ പൈതൃകത്തെയും ആധുനിക ദാർശനിക - ശാസ്ത്രീയ ചിന്താധാരകളേയും മനുഷ്യന്റെ ആദ്ധ്യാത്മിക ഭാഗധേയത്തേയും സമന്വയിപ്പിച്ച് നൽകിയ വ്യാഖ്യാനങ്ങൾ നമുക്കൊരു പുതിയ വഴി തുറന്നു തരുന്നു. അദ്ദേഹത്തിന്റെ രചനകളുടെ വായന പലർക്കും അത്ര എളുപ്പമല്ല. പക്ഷേ മനസ്സിരുത്തി വായിച്ചാൽ നമ്മുടെ ചക്രവാളങ്ങളെ അത് വികസ്വരമാക്കും, പ്രകാശപൂർണ്ണമാക്കും.

നിസ്സായിലെ വിശുദ്ധ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തകളുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ പൗലോസ് മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ് എഴുതിയ ഏതാനും മലയാള ലേഖനങ്ങളുടെ സമാഹാരമാണ് ഈ പുസ്തകം (ആദ്യത്തെ രണ്ട് ലേഖനങ്ങൾ ഇംഗ്ലീഷിൽ നിന്ന് തർജ്ജമ ചെയ്തതാണ്). പുസ്തകങ്ങളായി തന്റെ ജീവിതകാലത്ത് പ്രസിദ്ധീകരിക്കാത്ത ഇംഗ്ലീഷിലുള്ള മിക്ക രചനകളും ഓർത്തഡോക്സ് വൈദികസെമിനാരിയിലെ മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ് ഫൗണ്ടേഷൻ സമാഹരിച്ച് പുസ്തകരൂപത്തിൽ പ്രകാശനം ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. ഈ മലയാള സമാഹാരത്തിനുവേണ്ടി ലേഖനങ്ങൾ ഒരുക്കിയ ജോയ്സ് തോട്ടയ്ക്കാട്, ജോൺസൺ ജേക്കബ്

മല്ലപ്പള്ളി, രണ്ട് ഇംഗ്ലീഷ് ലേഖനങ്ങൾ നന്നായി മൊഴിമാറ്റം നടത്തിയ ഫാ. സഖറിയാ നൈനാൻ ചിറത്തിലാട്ട്, ഇത് സംയുക്തമായി പ്രസിദ്ധീകരിക്കാൻ മുൻകൈയെടുത്ത എം. ഒ. സി. പബ്ളിക്കേഷൻസ് സെക്രട്ടറി ഫാ. തോമസ് വർഗീസ് ചാവടിയിൽ, മാർ ഗ്രീഗോറിയോസ് ഫൗണ്ടേഷൻ സെക്രട്ടറി ഫാ. സി. സി. ചെറിയാൻ എന്നിവരെ അഭിനന്ദിക്കുന്നു.

ഫാ. ഡോ. കെ. എം. ജോർജ്ജ്

പഴയസെമിനാരി
നവംബർ 24, 2009

ഉള്ളടക്കം

1 നിസ്സായിലെ വി. ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ദർശനങ്ങളുടെ സമകാലിക പ്രസക്തി

2 നിസ്സായിലെ വി. ഗ്രിഗോറിയോസ് (330-395)

3 ഈശ്വരസ്വഭാവം ക്രൈസ്തവ ദർശനത്തിൽ

4 ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യവും

5 പരിണാമവാദം: പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവദർശനത്തിൽ

6 ദൈവപുത്രന്റെ മർത്യീകരണം അതിന്റെ മൗലികോദ്ദേശ്യമെന്ത് ?

7 മനുഷ്യൻ ആധുനിക ദൈവശാസ്ത്രത്തിൽ

1

നിസ്സായിലെ വി. ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ദർശനങ്ങളുടെ സമകാലിക പ്രസക്തി

ഇരുപതാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിക്കുന്ന ഒരു ക്രിസ്ത്യാനിയെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം (അല്ലെങ്കിൽ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് ചിന്തിക്കുന്ന ആരെ സംബന്ധിച്ചും) നാലാം നൂറ്റാണ്ടിൽ ജീവിക്കുകയും എഴുതുകയും ചെയ്ത നിസ്സായിലെ വി. ഗ്രിഗോറിയോസിൽ താല്പര്യമുണ്ടാവുന്നത് എന്തുകൊണ്ടാകും? ചില കാരണങ്ങൾ മുന്നോട്ട് വയ്ക്കുന്നതിന് അനുവദിക്കുക.

ഒന്നാമത്, ക്രിസ്തീയ വിശ്വാസത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതിന് ഒരു വേറിട്ട മാർഗ്ഗം ഗ്രിഗോറിയോസ് നല്കുന്നുവെന്നതാണ്. പൗരസ്ത്യ പാരമ്പര്യത്തിലെ പൗരാണികവും ആദരണീയവുമായ മാർഗ്ഗം. വ്യത്യസ്തമായ ഈ പാതയെ പരീക്ഷിക്കുന്നതുകൊണ്ട് ഒരുപദ്രവവും ഉണ്ടാവില്ല; പ്രത്യേകിച്ചും ഏറെ സന്ദിഗ്ദ്ധമായി തങ്ങളുടെ ക്രിസ്തീയ പാരമ്പര്യത്തെ കാണുന്ന പാശ്ചാത്യർക്ക്! അഗസ്റ്റിന്റെയും കാൽവിന്റെയും ലൂഥറിന്റെയും തോമസ് അക്വിനാസിന്റെയുമൊന്നും പാതയിലല്ല ഗ്രിഗോറിയോസ് സഞ്ചരിക്കുന്നത്. ഒരുപക്ഷേ, മേല്പ്പറഞ്ഞ അംഗീകൃത പാശ്ചാത്യ പാരമ്പര്യങ്ങൾ ഗ്രിഗോറിയോസിലേക്ക് ഒരു തുറവി കിട്ടിയാൽ, തീർച്ചയായും കുറേക്കൂടി സർഗ്ഗാത്മകമായ ഒരു പുതുവഴി അവർക്ക് കണ്ടെത്താനാവും.

രണ്ടാമത്, ക്രൈസ്തവ പിതാക്കന്മാരിൽ ഏറെ താത്വികനായ ഇദ്ദേഹം ഈ ലോകജീവിതത്തോടുള്ള തന്റെ നിലപാടുകൾ വ്യക്തമാക്കുമ്പോൾ, ആധുനിക ലോകത്തിന്റെ പല പരിസ്ഥിതി പ്രതിസന്ധികളെയും അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നുണ്ട്; പാശ്ചാത്യ സഭാപിതാക്കന്മാർ ചെയ്തിട്ടില്ലാത്തവിധം. നമ്മുടെ വികസിത വ്യാവസായിക നാഗരികതയുടെ കഠിന പ്രശ്നങ്ങളിൽ നമുക്ക് ചില നവ്യധാരണകളെ നല്കുന്നതാണ്, മനുഷ്യവംശവും ഇതര സൃഷ്ടിജാലവും തമ്മിലുള്ള പരസ്പര ബന്ധത്തെയും ഇവയ്ക്കാകമാനം ദൈവത്തോടുള്ള ബന്ധത്തെയുംകുറിച്ചുള്ള ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വീക്ഷണം.

മൂന്നാമത്, മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ച് ഏറെ സംഗതമായ ചിലത്

ഗ്രിഗോറിയോസ് പറയുന്നുണ്ട്. വിമോചന ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞർക്കും അതുപോലെ തന്നെ സമകാലീന ലോകത്ത് സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയും അധികാരത്തെയും കുറിച്ച് ആകുലരായിരിക്കുന്നവർക്കും പ്രസക്തമായ ചിലതാണ് പറയുന്നത്. ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ദർശത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യം നന്മ ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സൃഷ്ടിപരതയാണ്; മറിച്ച് തന്നിഷ്ടം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള അനുമതിയല്ല.

നാലാമത്, ഭിന്നാഭിപ്രായത്തിന് സാധ്യതയുള്ളതെങ്കിലും ക്രിസ്തീയതയെക്കുറിച്ചുള്ള ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ കാഴ്ചപ്പാട് ക്രൈസ്തവ സമൂഹത്തിന് പുറമെയുള്ള മനുഷ്യരോട് ഒരു തുറന്ന സമീപനത്തെ സാധ്യമാക്കുന്നതാണ്. അവരെ പരിവർത്തന വിധേയമാക്കുന്നതിനും കൂട്ടത്തിൽ ചേർക്കുന്നതിനും അതീതമാണ് തന്റെ വീക്ഷണം. ക്രിസ്തുവിന്റെ മനുഷ്യാവതാരത്തെ സമസ്ത മാനവരാശിയോടും സകല സൃഷ്ടിയോടും ബന്ധപ്പെടുത്തുവാൻ ഗ്രിഗോറിയോസിന് കഴിയുന്നുണ്ട്; കേവലം ക്രിസ്ത്യാനികളോട് മാത്രമല്ല.

അഞ്ചാമത്, മൂന്ന് നൂറ്റാണ്ടുകൾ മാത്രം പഴക്കമുള്ളതും ശാസ്ത്രീയവും മതനിരപേക്ഷവും ആധുനികമെന്ന് വിളിക്കപ്പെടുന്നതുമായ നമ്മുടെ വിശ്വവിജ്ഞാനീയത്തിൽ മുഷിപ്പ് തോന്നുന്നവരെ ഗ്രിഗോറിയോസ് വിമോചിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. യുക്തിയുടെ ദൈവീകരണത്തെയും തത്ഫലമായുളവായ ശാസ്ത്ര-സാങ്കേതികതയോടുള്ള ദാസ്യത്തിൽ നിന്നും ഗ്രിഗോറിയോസ് നമ്മെ മോചിപ്പിക്കുന്നു. അതേസമയം അവയുടെ മൂല്യങ്ങളെ സംരക്ഷിക്കുന്നുമുണ്ട്. ദൈവിക വിജ്ഞാനത്തെയും ആധുനിക അറിവുകളെയും യഥോചിതം മാനിക്കണം. പ്രബുദ്ധതയും ആധുനികതയും യുക്തിവാദവും അങ്ങനെ പലതും പുനർനിർണ്ണയത്തിനും പുനരവലോകനത്തിനും നേരമായിരിക്കുന്നു. അപൂർവ്വം ചില ക്രിസ്തീയ ചിന്തകരെപ്പോലെ ഗ്രിഗോറിയോസും ഇതിന് നമ്മെ സഹായിക്കും. ഈ ആശയങ്ങളെ അപഗ്രഥിക്കുന്നതിലും ആത്യന്തികമായി അവയെ കൂടുതൽ ഉന്നതമായി കാണുന്നതിനും ഗ്രിഗോറിയോസിനെക്കുറിച്ചുള്ള പഠനം ഈ ലേഖകനെ ഏറെ സഹായിച്ചിട്ടുണ്ട്. അസ്തിത്വവാദത്തിലും പ്രതിഭാസവിജ്ഞാനീയത്തിലും പ്രോസസ് ഫിലോസഫിയിലും ഘടനാവാദത്തിലുമെല്ലാം മൂല്യവത്തായുള്ളവയെ അനുരൂപമായവിധം സമന്വയിപ്പിക്കുന്നതിന് ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചട്ടക്കൂട് നമ്മെ അനുവദിക്കുന്നുണ്ട്.

ആറാമത്, ആധുനിക ക്രിസ്തീയ ചിന്താലോകം വികസിപ്പിച്ചിരിക്കുന്ന ഉപരിപ്ലവത്വത്തെ അതിജീവിക്കുന്നതിന് ഗ്രിഗറിയുടേതുപോലുള്ള കാഴ്ചപ്പാടുകൾ അനിവാര്യമെന്നാണ് ലേഖകന്റെ ബോധ്യം. കത്തോലിക്കർക്കും നവീകരണക്കാർക്കും ഓർത്തഡോക്സ് വിശ്വാസികൾക്കും ഒരു

പോലെ സ്വീകാര്യമായവിധം യേശുക്രിസ്തുവിന്റെ മനുഷ്യാവതാരത്തെ പുനർവ്യാഖ്യാനം ചെയ്യുന്നതിന് ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചട്ടക്കൂട് സാധ്യത നല്കുന്നുണ്ട്. ഒരുപക്ഷേ, അക്രൈസ്തവർക്കിടയിൽ ഒരു ഉത്തമ ധാരണ സൃഷ്ടിക്കാൻ ഇത് പര്യാപ്തവുമാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ ദർശനം സങ്കുചിതമോ വിഭാഗീയമോ അല്ല. ഏറ്റവും ഉദാത്തതലത്തിൽ സാർവ്വത്രികവും മനുഷ്യസ്നേഹിയുമാണ്.

ഒരു ക്രിസ്തീയ സന്യാസിയാകുന്നതിന് മുമ്പ് ഗ്രീക്കോ-റോമൻ സാമ്രാജ്യത്തിന്റെ ചക്രവർത്തി ഹെരാക്ലിയന്റെ സെക്രട്ടറിയായി സേവനമനുഷ്ഠിച്ചിരുന്ന മാക്സിമസ്സ് ദ കൺഫസറുടെ (അനുതാപിയായ മാക്സിമസ്സ്) വാക്കുകളിൽ 'വിശ്വഗുരു'വാണ് ഗ്രിഗറി. എ. ഡി 787-ൽ സമ്മേളിച്ച രണ്ടാം നിഖ്യാ സുന്നഹദോസ് (ഏഴാം പൊതു സുന്നഹദോസ്) ഗ്രിഗോറിയോസിനെ വിശേഷിപ്പിക്കുന്നത്, "പിതാക്കന്മാരുടെ പിതാവ് എന്ന് സർവ്വരാലും അഭിധാനം ചെയ്യപ്പെടുന്നവൻ" എന്നാണ്.

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ നമ്മുടെ കാലത്തെ പ്രഗത്ഭരായ രണ്ട് ശിഷ്യന്മാരെ ഉദ്ധരിക്കാനുണ്ട്. ഗ്രിഗോറിയൻ പണ്ഡിതന്മാരിൽ അഗ്രഗണ്യനായ കാർഡിനൽ ദാനിയേലുവിന്റെ വാക്കുകൾ: "ഗ്രിഗറിയുടെ കൃതികൾ. ... ഗവേഷണത്തിന്റെ കടുപ്പത്തെ വിശ്വാസത്തോടുള്ള വിധേയത്വത്തോട് ഒരുമിപ്പിക്കുന്നതാണ്. തന്റെ കൃതികൾ തന്റെ കാലത്തെ ചിന്തകളോട് ബന്ധപ്പെട്ടതാണ്. എന്നാൽ അവയ്ക്കടിമപ്പെട്ടിരുന്നില്ല. ആയിരിക്കുന്നതിന്റെ (ഉണ്മയുടെ) യാഥാർത്ഥ്യവും ചരിത്രത്തിന്റെ അർത്ഥവും ഒരുമിച്ച് ഇത് കൈമാറുന്നു. യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഗ്രഹിക്കുന്നതിനുള്ള മനസ്സിന്റെ കഴിവിലുള്ള വിശ്വാസത്തെയും മനസ്സ് ഗ്രഹിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്ന എല്ലാത്തിനേയും ചൂഴുന്ന അനിവാര്യമായ (ഒഴിച്ചുകൂടാനാവാത്ത) രഹസ്യാത്മകതയെയും ഗ്രിഗറിയുടെ ചിന്തകൾ സമന്വയിപ്പിക്കുന്നു. നമ്മുടെ ഇന്നത്തെ ചോദ്യങ്ങൾക്കുള്ള യഥാർത്ഥ മറുപടികളാണ് ഇവയൊക്കെയും."

"ക്രൈസ്തവ യുഗത്തിലെ പാരംഗതനായ യവന തത്വജ്ഞാനിയും അതുല്യനായ യോഗിവര്യനും കവിയും" എന്നാണ് ബൽത്താസാർ ഗ്രിഗോറിയോസിനെ വർണ്ണിക്കുന്നത്. തന്റെ ചിന്തകളുടെ ഗാംഭീര്യത്തിൽ ഓറിഗനെയും നാസിയാൻസിലെ ഗ്രിഗറിയെയും ഗ്രിഗോറിയോസ് അതിശയിക്കുന്നുവെന്നും അദ്ദേഹം സാക്ഷിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെയാണ് ഉപസംഹരിക്കുന്നത്: "ഗ്രിഗറിയുടെ ക്രിസ്തീയ നിസംഗതയിൽ ഒരുതരം നിഷ്കളങ്കവും ഉത്ക്കടവുമായ മമത ഉൾപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഭൂമിയിലെ സർവ്വ സൗന്ദര്യങ്ങളോടും ഐഹികവും മാനുഷികവുമായ എല്ലാ മൂല്യങ്ങളോടും ഒരു ബന്ധം കാട്ടുന്നുണ്ട്. ഇത് തന്റെ വിചാരങ്ങൾക്ക് ഒരു യൗവ്വനഛായയും ഒരു പുലർകാല പ്രസരിപ്പും നല്കുന്നുണ്ട്."

ബൽത്താസാറിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ഓറിഗൺ, നിസ്സായിലെ ഗ്രിഗോറിയോസ്, മാക്സിമസ്സ് എന്നീ മൂന്ന് ക്രൈസ്തവ പിതാക്കന്മാരെയാണ് പഠിക്കേണ്ടത്. അവരിൽ ഏറ്റവും അഗാധവും താത്വികമായി ആകർഷണീയവും ഗ്രിഗോറിയോസ് തന്നെയെന്നാണ് അദ്ദേഹത്തിന്റെ പക്ഷം.

പൊതുവെ പടിഞ്ഞാറൻ പണ്ഡിതലോകം ഗ്രിഗോറിയോസിനോട് ദയ കാട്ടുന്നില്ല. അഗസ്റ്റീനിയൻ, തോമിസ്റ്റിക്, നവീകരണ ചിന്താധാരകളിൽ ഉൾപ്പെടുത്തി പഠിക്കുന്നതിന് ശ്രമിച്ചതുകൊണ്ടാവും ഗ്രിഗോറിയോസ് ചിലർക്ക് അനഭിമതനാകുന്നത്. ഒരു മൗലികനല്ലാത്ത പ്ലേറ്റോണിസ്റ്റ് എന്ന നിലയിൽ മറ്റു ചിലർ ഇദ്ദേഹത്തെ അവഗണിച്ചു. അവരാകട്ടെ ക്രിസ്തീയ ദൈവശാസ്ത്രത്തിൽ ഒട്ടും താല്പര്യവാന്മാരല്ലാത്ത ഭാഷാ ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരായിരുന്നു. രചനാസങ്കേതവും രീതിയുമൊക്കെ ഗണിച്ചാണ് വിധി നിർണ്ണയം നടത്തിയത്. തന്റെ സഹോദരൻ ബസ്സേലിയോസിനെപ്പോലെ ഒരു ശൈലീവല്ലഭനോ, തന്റെ സതീർത്ഥ്യൻ നാസിയാൻസിലെ ഗ്രിഗോറിയോസിനെപ്പോലെ ഒരു കവിയോ ആയിരുന്നില്ല നിസ്സായിലെ ഗ്രിഗോറിയോസ്.

തങ്ങളുടെ രചനാകാലത്ത്, ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ കൃതികളുടെ ശരിയായ വിമർശനാത്മക പതിപ്പുകളുടെ ദൗർലഭ്യം മൂലം ഈ പണ്ഡിതന്മാരിൽ പലർക്കും വേണ്ടവിധം ഗ്രിഗോറിയോസിനെ സമീപിക്കുന്നതിൽ വിഘ്നം വന്നിട്ടുണ്ട്. ഇത് പരിഹരിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നു. ഗ്രിഗോറിയൻ ഗവേഷണപഠനം നടത്തുന്നതിന് ജർമ്മനിയിൽ University of Muenster-ൽ ഒരു പ്രത്യേക ഇൻസ്റ്റിറ്റ്യൂട്ട് തന്നെയുണ്ട്. ഗവേഷണത്തിന്റെ നല്ല പങ്കും ഈ ലേഖകൻ അവിടെയാണ് ചെയ്തിട്ടുള്ളത്. ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ കൃതികളുടെ മൂന്ന് കൺകോഡൻസുകൾ യൂറോപ്പിലെയും അമേരിക്കയിലെയും യൂണിവേഴ്സിറ്റികളിൽ തയ്യാറാക്കപ്പെടുന്നുണ്ട്. ഗ്രിഗോറിയൻ പഠനങ്ങളിൽ ഏർപ്പെട്ടിരിക്കുന്ന ഏതാനും പാശ്ചാത്യ പണ്ഡിതരെ ഒരുമിച്ച് ചേർക്കുന്നതിന് ഒരു 'ഇന്റർനാഷണൽ സൊസൈറ്റി ഫോർ ഗ്രിഗറി ഓഫ് നിസ്സാ സ്റ്റഡീസ്' കുറച്ചു കാലമായി നിലവിലുണ്ട്.

നിസ്സായിലെ ഗ്രിഗോറിയോസ് എത്രത്തോളം തത്വചിന്തകനായിരുന്നുവോ അത്രയധികം ഒരു ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞനുമായിരുന്നു. ഈ കൃതി തന്റെ വിചാരലോകത്തെ സംഗ്രഹിക്കുന്നതിനുള്ള ഒരു ശ്രമമല്ല. ദൈവം, മനുഷ്യൻ, സൃഷ്ടിക്രമം എന്നീ മൂന്ന് അടിസ്ഥാന യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളുടെ പരസ്പര ബന്ധത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഗ്രിഗോറിയൻ ധാരണയിലെ പ്രധാന തത്വങ്ങളെ അടയാളപ്പെടുത്താനുള്ള ഒരു പരിശ്രമമാണ്.

('കോസ്മിക് മാൻ' എന്ന കൃതിയുടെ അമേരിക്കൻ പതിപ്പിനെഴുതിയ ആമുഖം. സ്വതന്ത്ര പരിഭാഷ: ഫാ. സഖറിയ നൈനാൻ ചിറത്തിലാട്ട്)

2

നിസ്സായിലെ വി. ഗ്രിഗോറിയോസ് (330–395)

മാർ ബസ്സേലിയോസിന്റെ ഇളയ സഹോദരനാണ് നിസ്സായിലെ മാർ ഗ്രിഗോറിയോസ്. സഹോദരനൊപ്പം വിജ്ഞാനിയായിരുന്നു അദ്ദേഹവും. ബാല്യം മുതല്ക്കേ ആരോഗ്യനില നന്നല്ലാതിരുന്നതിനാൽ ബസ്സേലിയോസിന്റെ പ്രയാണങ്ങളുടെയത്രയും ഗ്രിഗോറിയോസിന് സാധിച്ചില്ല.

എ. ഡി. 330–നോടടുത്താണ് (ഒരുപക്ഷേ 335–ലാവാം) മാർ ഗ്രിഗോറിയോസ് ജനിച്ചത്. യൗവനത്തിൽത്തന്നെ വൈദികനാകുന്നതിനുള്ള ആഗ്രഹമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ അദ്ദേഹമൊരു വാഗ്മിയായിത്തീർന്നു (rhetorician - രാഷ്ട്രീയക്കാരനും പ്രൊഫസറും ഒരുമിക്കുന്ന വ്യക്തിത്വം).

പിൽക്കാലത്ത് ഗ്രിഗോറിയോസ് തന്റെ തൊഴിൽ ഉപേക്ഷിച്ച് സഹോദരനായ ബസ്സേലിയോസിന്റെ ആശ്രമത്തിൽ ചേർന്നു. മുത്തശ്ശിയിൽ നിന്നും വിശുദ്ധയും വിജ്ഞാനിയുമായിരുന്ന മൂത്ത സഹോദരി വി. മക്രീനയിൽ നിന്നുമാണ് ജ്ഞാനാർജ്ജനത്തിന്റെ ഏറിയപങ്കും നടന്നത്.

371–നോടടുത്ത് അദ്ദേഹം നിസ്സായിലെ ബിഷപ്പായി അവരോധിക്കപ്പെട്ടു. അറിയൂസിന്റെ വേദവിപരീതം പ്രബലപ്പെട്ടിരുന്ന ഒരു കാലം. അറിയൂസിന്റെ അനുയായികളായി ഏറെ മെത്രാപ്പോലീത്തന്മാരുണ്ടായിരുന്നു. അവർ ഗ്രിഗോറിയോസിനെ എതിർത്തു. 376–ൽ വാലൻസ് ചക്രവർത്തിയുടെ അനുമതിയോടെ ഗ്രിഗോറിയോസിനെ എപ്പിസ്കോപ്പാ പദവിയിൽ നിന്ന് സ്ഥാനഭൃഷ്ടനാക്കുകയും ചെയ്തു.

378–ൽ ചക്രവർത്തി മരിച്ചു. ഗ്രിഗോറിയോസ് പ്രവാസത്തിൽ നിന്ന് മടങ്ങിയെത്തി. രണ്ടാം പൊതു സുന്നഹദോസിന്റെ (കുസ്തന്തീനോപ്പോലീസ് 381) മുഖ്യ ആസൂത്രകരിൽ ഒരാൾ അദ്ദേഹമായിരുന്നു. ഇതര മെത്രാപ്പോലീത്താമാരുടെ വിശ്വാസത്തെ പരിശോധിക്കുന്നതിനുള്ള മാനദണ്ഡമായി ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വിശ്വാസത്തെ ചക്രവർത്തി പ്രഖ്യാപിച്ചു.

തന്റെ പിൽക്കാല ജീവിതത്തിൽ, ഏറെ ആരാധകരുള്ള ഒരു പ്രഭാഷകനെന്ന നിലയിൽ ഗ്രിഗോറിയോസ് വളരെ യാത്രകൾ ചെയ്തു. തന്റെ

ഉപദേശങ്ങളിൽ തനതും നവ്യവുമായ അനേക സംഗതികൾ ഉൾപ്പെട്ടിരുന്നു. പാശ്ചാത്യസഭ വിവിധ തലങ്ങളിൽ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ പഠിപ്പിക്കലുകളെ വിമർശിക്കുന്നുണ്ട്. പ്രത്യേകിച്ചു മൂലപാപത്തെ സംബന്ധിച്ചുള്ള അഗസ്റ്റീനിയൻ ചിന്തകളെ ആധാരപ്പെടുത്തിയാണ് ഈ എതിർപ്പുകൾ! എന്നാൽ അഗസ്റ്റിന്റെ വിചാരധാരകളേക്കാൾ, വാസ്തവത്തിൽ, സഭയുടെ യഥാർത്ഥ പാരമ്പര്യത്തോട് ഏറെ വിശ്വസ്തമായിരുന്ന ഗ്രിഗോറിയൻ കൃതികളെ ഉപയോഗപ്പെടുത്തുന്നതിൽ പാശ്ചാത്യസഭ ഒട്ടും ശ്രദ്ധ കാട്ടാതിരുന്നതും ഇതേ കാരണംകൊണ്ട് തന്നെയാണ്. ഒരു വിശ്വാസ പ്രബോധകനെന്ന നിലയിൽ അഗസ്റ്റിനെ പൗരസ്ത്യസഭകൾ അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. അതേസമയം ഗ്രിഗോറിയോസിനെ പാശ്ചാത്യരും പൗരസ്ത്യരും ഒരുപോലെ മാനിക്കുന്നു.

പ. സഭയിലെ അസാമാന്യ പ്രതിഭാശാലിയായ ഈ ദൈവശാസ്ത്രജ്ഞന്റെ പാഠങ്ങളെ പാശ്ചാത്യരും പൗരസ്ത്യരും ഒരുപോലെ വീണ്ടും പഠിക്കേണ്ടത് അനിവാര്യതയാണ്.

പൂർണ്ണമായ തിന്മയായിട്ടാണ് അഗസ്റ്റിൻ മനുഷ്യനെ കരുതുന്നത്. അതിനാൽ ദൈവകൃപയില്ലാതെ മനുഷ്യന് ഒരു നന്മയും ചെയ്യാനാവില്ല; ജാതികൾക്കിടയിൽ സദ്ഗുണമായി വിളങ്ങുന്നതുപോലും കേവലം 'പകിട്ടാർന്ന തിന്മ' മാത്രമാണ്. എന്നാൽ മറുവശത്ത് ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ബോദ്ധ്യം ശ്രദ്ധിക്കുക. ദൈവസ്വരൂപത്തിൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ മനുഷ്യൻ സകല നന്മയ്ക്കും പ്രാപ്തനാകാൻ സാധ്യതയുള്ളവനാണ്. എന്നാൽ ഇപ്പോൾ അവൻ പാപത്തിൽ വീണിരിക്കുന്നു. ക്രിസ്തുവിൽ ദൈവം മനുഷ്യനായിത്തീർന്നതിലൂടെ പാപത്തിന്റെ ശക്തിയെ നശിപ്പിച്ചു. നന്മയ്ക്കായുള്ള സ്വന്ത ശക്തിയാൽ ക്രിസ്തു നമ്മെ നിറയ്ക്കുകയും തന്നോട് നമ്മെ ഒന്നാക്കുകയും ചെയ്തു. തുടർന്ന് ദൈവത്തിന്റെ സത്യസ്വരൂപത്തിലേക്ക് നമ്മെ രൂപാന്തരപ്പെടുത്തി – ദൈവ സ്വഭാവത്തിൽ പങ്കാളികളായിത്തീരുന്നതിന് വേണ്ടിത്തന്നെ.

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ കാഴ്ചപ്പാടിൽ മനുഷ്യൻ ഒരു പാപിയാണ്. എന്നാൽ, അതല്ല അവന്റെ പ്രകൃതം. അവന്റെ സൃഷ്ട പ്രകൃതം ദൈവ സദൃശ്യമാണ്. എല്ലാ നന്മയ്ക്കും പ്രാപ്തമാണ്. തന്റെ കൃതികൾ വായിക്കുന്നതിന് തക്ക ഗ്രീക്ക് ഭാഷാ പ്രാവീണ്യം നേടിയിരുന്നില്ലാത്ത അഗസ്റ്റിനോട് അടിസ്ഥാനപരമായി ഗ്രിഗോറിയോസ് വിയോജിക്കുന്നു.

വീണ്ടും ഗ്രിഗോറിയോസ് പഠിപ്പിക്കുന്നത്, ദൈവത്താൽ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതിനാൽ ലോകം നന്മയാണ്. ഭൗമിക ലാവണ്യവും സ്വർഗ്ഗീയ ആനന്ദവും ഒരുപോലെ ആസ്വദിക്കുന്നതിനാണ് മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ലോകം (ഭൗമിക നഗരം) തിന്മയാണെന്നും മനുഷ്യൻ

ദൈവത്തിന്റെ നഗരമായ സ്വർഗ്ഗത്തെ സ്നേഹിക്കണമെന്നും അഗസ്റ്റിൻ പഠിപ്പിക്കുന്നുണ്ട്. സ്വർഗ്ഗീയവും ഭൗമീകവുമായ നന്മകളെ ഒരുപോലെ നുകരുന്നതിനാണ് മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നതെന്ന് തന്നെ ഗ്രിഗോറിയോസ് വ്യക്തമാക്കുന്നു.

സൃഷ്ടിയുടെ പരിപാലനത്തിനാണ് മനുഷ്യൻ നിർമ്മിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. അതിനാൽ അവന്റെ പ്രകൃതം രാജകീയമായ ഒന്നാണ് എന്ന് ഗ്രിഗോറിയോസ് പഠിപ്പിക്കുന്നു. ദൈവത്തോടുള്ള യോജിപ്പിൽ മാത്രമാണ് മനുഷ്യന് ഈ പ്രകൃതത്തെ പൂർണ്ണമായി പ്രയോഗത്തിൽ വരുത്തുന്നതിന് കഴിയൂ. ഈ ലോകത്തിന്റെ ജ്ഞാനത്തെയും ശാസ്ത്ര-സാങ്കേതിക വിദ്യകളെയും ഉത്തമവും മനുഷ്യ വളർച്ചയ്ക്ക് ഉതകുന്നവയുമെന്ന വിധത്തിൽ ഗ്രിഗോറിയോസ് സ്വീകരിക്കുന്നുണ്ട്. അതേസമയം ദൈവമുമ്പാകെ ഇവയെല്ലാം കേവലം ഭോഷത്തമെന്ന് നിന്ദിക്കുന്നതിനാണ് അഗസ്റ്റിൻ ഏറെയും തുനിയുന്നത്.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ അഗസ്റ്റിൻ ഭയപ്പെട്ടിരുന്നു. സ്വാതന്ത്ര്യം കൂടാതെയുള്ള നന്മ ഒരു സദ്ഗുണമായി ഗ്രിഗോറിയോസ് ദർശിക്കുന്നില്ല. ദൈവം പരമ സ്വാതന്ത്ര്യമായിരിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യനും നന്മ ചെയ്യുന്നതിൽ പൂർണ്ണ സ്വതന്ത്രനാണ്. നന്മ ചെയ്യുന്നതിൽ മാത്രമാണ് മനുഷ്യൻ ദൈവത്താൽ നയിക്കപ്പെടുന്നതെന്ന് അഗസ്റ്റിൻ വിശ്വസിച്ചു. മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ച് വളരെ താഴ്ന്ന ഒരു നിർണ്ണയമാണ് അദ്ദേഹത്തിന് രൂപപ്പെടുത്താനായത്. മറുവശത്ത് ഗ്രിഗോറിയോസ് വിഭാവനം ചെയ്തത്, സൽഗുണപൂർണ്ണത പ്രാപിക്കുന്നിടത്തോളം പൂർണ്ണ അളവിൽ പുരോഗമിക്കുന്ന മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെയാണ്. ദൈവത്തിന്റെ നന്മയിലേക്ക് നാം വളരുന്നത് സുശിക്ഷിതവും ആരാധനാപൂർണ്ണവുമായ ജീവിതംകൊണ്ട് മാത്രമാണെന്ന് ഗ്രിഗോറിയോസ് പഠിപ്പിക്കുന്നു. വി. രഹസ്യങ്ങളിലൂടെ (വി. കൂദാശകളിലൂടെ) നാം പൂർണ്ണമായും ക്രിസ്തുവിലെ ദൈവത്തോട് അനുരൂപപ്പെടുകയും അതിലൂടെ രൂപാന്തരപ്പെടുകയും ചെയ്യുന്നു. വി. കുർബ്ബാന നമ്മുടെ കർത്താവിന്റെ സത്യശരീരവും രക്തവുമാകുന്നുവെന്ന് അദ്ദേഹം പഠിപ്പിക്കുന്നു.

('ദ് ഫെയിത്ത് ഓഫ് അവർ ഫാദേഴ്സ്' എന്ന കൃതിയിലെ ഏഴാം അദ്ധ്യായം. സ്വതന്ത്ര പരിഭാഷ: ഫാ. സഖറിയ നൈനാൻ ചിറത്തിലാട്ട്)

3

ഈശ്വരസ്വഭാവം ക്രൈസ്തവ ദർശനത്തിൽ

രണ്ടു കാര്യങ്ങൾ മുഖവുരയായി പറഞ്ഞുകൊള്ളട്ടെ. ഒന്നാമതായി ഇരുപതു വർഷത്തോളം വിദേശവാസം ചെയ്തതിന്റെ ഫലമായി സാധാരണ വിഷയങ്ങൾ പോലും മാതൃഭാഷയിൽ പറഞ്ഞു ഫലിപ്പിക്കുവാനുള്ള ശക്തി ഗണ്യമായി കുറഞ്ഞിട്ടുണ്ട്. സാങ്കേതികവും ദാർശനികവുമായ വിഷയങ്ങളെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുവാനുള്ള സാദ്ധ്യത അതിലും കുറവാണ്. അതുകൊണ്ട് ഭാഷയുടെ കാര്യത്തിൽ നിങ്ങൾ എന്നോടു കുറയേറെ സഹതാപവും വീട്ടുവീഴ്ചയും കാണിക്കണമെന്നപേക്ഷ.

രണ്ടാമത്, ഞാനൊരു പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്ത്യാനിയാണ്. ഭാരതത്തിലെ ക്രിസ്ത്യാനികളിൽ ഒരു വലിയ പങ്കും പാശ്ചാത്യ വീക്ഷണമുള്ളവരാണ്. അവർക്കുവേണ്ടി സംസാരിപ്പാൻ എനിക്കു കഴിവില്ല. എന്റെ വീക്ഷണം അവരുടേതിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാണെങ്കിൽ അവരും എന്നോട് ക്ഷമിക്കണമെന്നപേക്ഷ.

ഈശ്വരദർശനം! പാശ്ചാത്യ ക്രിസ്തീയ വീക്ഷണത്തിലെ അത്യുന്നതമായ ഭാഗധേയ പാരമ്യമാണത്. അതിൽ കവിഞ്ഞൊന്നും മനുഷ്യന് അഭികാമ്യമായിട്ടില്ല. പാശ്ചാത്യ ദാർശനികന്മാർ ഭഗവദ്ദർശനത്തിന് Beatific Vision എന്ന് പേർ പറയുന്നു. താപസജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യമതാണ്. ക്രിസ്തീയ ധ്യാനസോപാനത്തിന്റെ ഉച്ച കോടിയുമതു തന്നെ. സുപ്രസിദ്ധ പാശ്ചാത്യ ക്രിസ്തീയ ദാർശനികനായ തോമസ് അക്വിനാസ്, വേദശാസ്ത്രപരമായ മഹാ പ്രബന്ധങ്ങൾ പലതും രചിച്ചതിന്റെ ശേഷം, തന്റെ ജീവിതാന്ത്യത്തിൽ മരണത്തിന് ഏതാണ്ട് നാലു മാസം മുമ്പ്, എഴുത്തു നിർത്തിവെച്ചതിന്റെ കാരണമെന്തായിരുന്നു? തന്റെ ജീവിതത്തിൽ പലപ്പോഴുമുണ്ടായ ഭഗവദ്ദർശനം, അപൂർവ്വ ദൃഷ്ടമായ ശക്തിയോടെ വീണ്ടും തനിക്കുണ്ടായതിന്റെ ഫലമായി, ഈശ്വരൻ സർവ്വ ലിഖിതങ്ങൾക്കും പദങ്ങൾക്കും അതീതനാണെന്നു താൻ കണ്ടതു തന്നെ.

എന്നാൽ എങ്ങനെയാണീ വീക്ഷണം സാദ്ധ്യമാവുക? ക്രിസ്തീയ

പാരമ്പര്യത്തിലെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളിലൊന്നാണ്: "ഈശ്വരന്റെ സത്ത, തത്ത്വം (essentia, ousia) മനുഷ്യനോ, മാലാഖയ്ക്കോ ദർശിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല" എന്നുള്ളത്. ഈ പ്രമാണമാണ് 1241 ജനുവരി 13-നു പാരീസിലെ മെത്രാപ്പോലീത്തായായ വില്യം (Guillaume d' Auvergne) നിഷേധിച്ചതും അങ്ങനെ പാശ്ചാത്യസഭയിൽ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഉഗ്രവിവാദത്തിന് വഴി തെളിയിച്ചിട്ടുള്ളതും. ബോനവെൻതൂരാ പറഞ്ഞിട്ടുള്ളത് ക്രിസ്തുവിന്റെ ആത്മാവിനു പോലും ദൈവത്തിന്റെ സത്തെയ (ousia) സമഗ്രമായി ഗ്രഹിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്നായിരുന്നു. ഈ അഭിപ്രായം പൗരസ്ത്യ ചിന്താഗതിക്ക് സ്വീകാര്യമാണ് – ഏറെക്കുറെ.

പക്ഷേ, ആൽബർറ്റ് ദി ഗ്രേറ്റ് പറയുമായിരുന്നു: ഭഗവദ്ദർശനത്തിൽ ദൈവം അന്യമാധ്യമം കൂടാതെ താൻ തന്നെയാണു മനുഷ്യന് ദൃശ്യനാകുന്നതെന്ന് (Comentary on the sentences. in sent. IV. dist XLIX. a. 5 ed. Borgnet LXXX, p. 970). ഈ ചിന്ത പൗരസ്ത്യ ദാർശനികനായ ദിവന്നാസ്യോസിലും കാണുന്നുണ്ടത്രെ. പക്ഷേ, ഭഗവദ്ദർശനം സാദ്ധ്യമാണെന്ന് സ്ഥാപിക്കാൻവേണ്ടി, ഈശ്വരസത്ത സൃഷ്ടിയിലുള്ള യാതൊരു മനസ്സിനും ഗ്രാഹ്യമല്ല എന്ന മൗലികപ്രമാണത്തെ നിഷേധിക്കുന്ന പതിവ് പൗരസ്ത്യർക്കില്ല. എന്നാൽ ഈ രണ്ടു തത്ത്വങ്ങൾ തമ്മിലുള്ള പ്രത്യക്ഷമായ വൈരുദ്ധ്യത്തിനെന്താണ് സമാധാനം?

ഈ വിരോധാഭാസത്തിനടിയിൽ കിടക്കുന്ന ചില പ്രശ്നങ്ങളെ മുകളിൽ കൊണ്ടുവന്നെങ്കിൽ മാത്രമേ ഈശ്വരദർശനത്തെപ്പറ്റി പ്രയോജനപ്രദമായി പ്രതിപാദിക്കാൻ സാധിക്കൂ.

ആരാണീശ്വരൻ?
ആരാണ് മനുഷ്യൻ?
എന്താണീ പ്രപഞ്ചം?

ഇവയാണ് മൗലികപ്രശ്നങ്ങൾ. സ്വന്തം അറിവിൽ നിന്ന് ഈ പ്രശ്നങ്ങൾക്കു മറുപടി പറയുവാനെനിക്ക് സാദ്ധ്യമല്ല. ഈശ്വരനെ ഞാൻ ദർശിച്ചിട്ടില്ല. ഒരു മനുഷ്യനാണെന്ന് പറയുന്ന ഈ എന്നെത്തന്നെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ എനിക്ക് കഴിഞ്ഞിട്ടില്ല. പ്രപഞ്ചം ഒരു മഹാ രഹസ്യമായിട്ടാണ് ഇന്നും എനിക്ക് അനുഭവപ്പെടുന്നത്.

അതുകൊണ്ട് എന്റെ സ്വന്തം അഭിപ്രായങ്ങളൊക്കെ തൽക്കാലമൊന്ന് മാറ്റിവെച്ചിട്ട്, ചില പൗരാണിക പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദാർശനികന്മാരുടെ ലിഖിതങ്ങളെ അടിസ്ഥാനമാക്കി ഈ ചോദ്യങ്ങളുടെ മറുപടിയിലേക്ക് പ്രവേശിക്കാനേ സാധിക്കൂ.

പ്രഗത്ഭമായ പൗരസ്ത്യ ചിന്തയുടെ പ്രാഥമികാശയങ്ങളിലൊന്ന്,

സാധാരണ ക്രിസ്ത്യാനികളുടെ വിശ്വാസം ഒരു ക്രിസ്ത്യാനിക്ക് ലഭ്യമാകാവുന്ന ഭാഗധേയത്തിന്റെ പ്രഥമപടി മാത്രമേയാകുന്നുള്ളൂ എന്നും, അതിന്നുപരിയായ ഒരു ദിവ്യ വിജ്ഞാനം ക്രിസ്തീയമാർഗ്ഗത്തിലൂടെ പ്രാപ്യമാണെന്നുമുള്ളതായിരുന്നു. യവനദർശന (Greek Philosophy) വും യഹൂദമതത്തിൽ ഉത്ഭവിച്ച ക്രിസ്തീയ വിശ്വാസവും തമ്മിലുള്ള ഒരു വിവാഹം ആദിയിലേ നടന്നു. ആ വിവാഹവേദി അലക്സന്ത്ര്യാ നഗരമായിരുന്നുവെന്ന് വേണമെങ്കിൽ പറയാം.

അലക്സന്ത്ര്യായിലെ ക്രിസ്തീയ സർവ്വകലാശാലാധിപനായിരുന്ന ക്ലിമീസ് (ഏകദേശം 180–ാമാണ്ട്) ക്രിസ്തുവിനെ പ്രധാനമായും ഒരു ഗുരുവായിട്ടാണ്, ഒരദ്ധ്യാപകനായിട്ടാണ് കണ്ടത്. സാധാരണ ക്രിസ്ത്യാനിയെ വിശ്വാസമഭ്യസിപ്പിക്കുന്ന ഈ ഗുരു (Pedagogos) പ്രാപ്തിയുള്ളവരെ അടുത്ത പടിയായ ജ്ഞാന (Gnosis) ത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു. ഈ ജ്ഞാനത്തിൽക്കൂടെയാണ് ഭഗവദ്ദർശനം (beatific vision) സാദ്ധ്യമാകുന്നത്.

ഈ രഹസ്യജ്ഞാനവാദം ക്രമേണ പലവിധ അബദ്ധ ജല്പനങ്ങളിലേക്കും സഭയെ നയിച്ചതുകൊണ്ട് പിന്നീടതിനെ വേദവിപരീതമായി തള്ളി.

സാധാരണവിശ്വാസത്തിന് ഉപരിയായുള്ള യോഗം അഥവാ ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരത്തിനുള്ള ഉപാസനം മറ്റൊരു രൂപമെടുത്തത് ക്രിസ്തീയസന്യാസജീവിതത്തിലാണ്. ഈ സന്യാസജീവിതത്തിനു താത്ത്വികമായ അടിസ്ഥാനം കൊടുത്തത് നാലാം ശതാബ്ദത്തിൽ ആസ്യാരാജ്യത്ത് (ഇന്നത്തെ തുർക്കിയിൽ) ജീവിച്ചിരുന്ന നീസ്സായിലെ ഗ്രിഗോറിയോസായിരുന്നു.

അദ്ദേഹത്തിന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ മതത്തിന്റെ പരമലക്ഷ്യം ഉണ്മയുടെ ജ്ഞാനം (Gnosis ton onton) ആണ്. ഈ ഉണ്മ (Being) പരമനന്മ (absolute good) ആണ്. മനുഷ്യന്റെ ജീവാത്മാവ് ഈ ഉണ്മയായ നന്മ (ontos agathon) യിൽനിന്നു വേർതിരിഞ്ഞു പോയിരിക്കുന്നുവെന്നതാണ് മനുഷ്യന്റെ പ്രശ്നം. ജീവാത്മാവിനെ അതിന്റെ ബാന്ധവങ്ങളിൽ നിന്നു വിമോചിപ്പിച്ച് പരമാത്മാവുമായി യോജിപ്പിക്കുകയാണ് ക്രിസ്തീയമതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യം. ആ മോചനവും സംയോജനവും സാദ്ധ്യമാക്കിത്തീർക്കുന്ന ജ്ഞാനമാണ് ദിവ്യജ്ഞാനം.

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചിന്താഗതിയെയാണ് ഈ ഉപന്യാസം പ്രധാനമായി അവലംബിക്കുന്നത്.

ആരാണ് ദൈവം?

മനുഷ്യന്റെയോ സൃഷ്ടിയിലുള്ള മറ്റേതെങ്കിലും ജീവിയുടേയോ മനസ്സിന്നതീതമാണ് ദൈവം. മനുഷ്യമനസ്സിലുള്ള ജ്ഞാനത്തിന്റെയെല്ലാം ഉത്ഭവം അവന്റെ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ അനുഭൂതിയിൽ നിന്നാണല്ലോ. ഇന്ദ്രിയാനുഭൂതിയിൽ നിന്നും ഉള്ള എന്തെങ്കിലും വിശേഷണം, വിപര്യയം (Predicate) സ്ഥലകാലാതീതനും അപ്രമേയനുമായ ദൈവത്തെക്കുറിച്ച് ഉപയോഗിക്കാവുന്നതല്ല. ശ്രീശങ്കരന്റെ ഭാഷയിൽ പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരൻ സജാതീയ വിജാതീയ സ്വഗതഭേദരഹിതനാണ്. നേതി, നേതി, എന്നല്ലാതെ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് പറയുവാൻ മനുഷ്യമനസ്സിന് സാദ്ധ്യമല്ല. ഗ്രീക്ക് ഭാഷയിൽ ഇതിന് apophatic theology എന്ന് പേരു പറയും. Apophasis എന്നു വച്ചാൽ നിഷേധാത്മകമായ തലകുലുക്കലാണ്.

എന്നാൽ അപ്രാപ്യനും അപ്രമേയനുമായ ഈ ഈശ്വരൻ, ചിലപ്പോഴൊക്കെ മനുഷ്യർക്ക് ദൃശ്യമായ രൂപം കൈക്കൊണ്ടിട്ടുണ്ട്. ഉദാഹരണം: മരുഭൂമിയിൽ മോശയ്ക്ക് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട എരിയുന്ന മുൾപ്പടർപ്പ്. ഇങ്ങനെയുള്ള ദൈവപ്രതിഭാസ (Theophany) ങ്ങളിൽ നിന്നാണ് സത്യത്തെക്കുറിച്ചും ദൈവത്തെക്കുറിച്ചും ചിലതൊക്കെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ കഴിയുന്നത്.

മുൾപ്പടർപ്പിന്റെ മുൻപിൽനിന്നുകൊണ്ട് മോശ മനസ്സിലാക്കിയതെന്താണ്? ഗ്രിഗോറിയോസ് തന്നെ പറയട്ടെ:

“എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ദൈവപ്രതിഭാസത്തിന്റെ പ്രകാശത്തിൽ മഹാനായ മോശ മനസ്സിലാക്കിയത്, മനുഷ്യേന്ദ്രിയങ്ങൾക്ക് അനുഭൂതമാകുന്നവയോ, മനുഷ്യമനസ്സ് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നവയോ ആയ യാതൊന്നിനുംതന്നെ യഥാർത്ഥമായ അസ്തിത്വം ഇല്ലെന്നും, യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വമുള്ളത് യാതൊന്നിൽ സർവ്വവും അവലംബിച്ചു നിൽക്കുന്നുവോ ആ സർവ്വോപരിയായ സർവ്വാതിരിക്തനായ, സമസ്ത കാരണഭൂതനായ സത്യത്തിനു മാത്രമാണെന്നുമാണ്. അതിനു പുറമേയെന്ന് പറയാവുന്നതിലെല്ലാംതന്നെ, അതായത് മനുഷ്യമനസ്സിന് അനുഭൂതമാകുന്ന മറ്റെല്ലാറ്റിലുംതന്നെ ഈ അസ്തിത്വമില്ലെന്നും, യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വത്തിൽ ഭാഗഭാക്കാകുന്നതുകൊണ്ടുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമേ അവയ്ക്കുള്ളൂ എന്നും തന്നെ. എന്നാൽ വൃദ്ധിയോ ക്ഷയമോ അനുഭവിക്കാത്ത, നന്മയിലേയ്ക്കായാലും തിന്മയിലേക്കായാലും തിരിയാത്ത (തിന്മയ്ക്കതുമായി ബന്ധമൊന്നുമില്ല. നന്മ അതിൽ കവിഞ്ഞൊന്നുമില്ല) വ്യതിയാനവിധേയമല്ലാത്ത, തന്നിൽത്തനെ സമ്പൂർണ്ണതയുള്ള, താൻ മാത്രം അഭികാമ്യനായ, മറ്റെല്ലാം തന്നിൽനിന്നും അസ്തിത്വം പ്രാപിച്ചിട്ടും തന്റെ അസ്തിത്വത്തിന് കുറവു തട്ടാത്തതേതോ അതിന്നു മാത്രമേ യഥാർത്ഥ ഉണ്മ

യുള്ളു. ഈ സത്യത്തിന്റെ ഗ്രഹണമാണ് സത്യജ്ഞാനം" (Gregorie de Nysse, La vie de Moise. in Sources chretiennes, Paris, 1955, p. 39).

മറ്റൊരു ഈശ്വരപ്രതിഭാസമാണ് (theophany) തമസ്സിൽകൂടെ മോശയ്ക്ക് പ്രത്യക്ഷമായത്. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ദുർഗ്രാഹ്യമായ ഗ്രീക്കു ഭാഷ, എന്റെ ബാലിശമായ മലയാളത്തിലേക്ക് വിവർത്തനം ചെയ്യുമ്പോൾ അതിന്റെ ശക്തി നഷ്ടപ്പെട്ടു പോകുന്നത് നിങ്ങൾ ക്ഷമിക്കണം.

"എന്നാൽ മോശ തമസ്സിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചുവെന്നും തമസ്സിൽ കൂടെ മോശയ്ക്ക് ദൈവദർശനമുണ്ടായി എന്നും പറയുന്നതിന്റെ അർത്ഥം എന്താണ്? ആദ്യത്തെ ദൈവദർശനം പ്രകാശത്തിൽ കൂടെയാണുണ്ടായത്. അതിനു വിരോധമല്ലേ തമസ്സിൽക്കൂടെ ദൈവദർശനമുണ്ടാകുന്നുവെന്നത്? അല്ല; രണ്ടും തമ്മിൽ വൈരുദ്ധ്യമൊന്നുമില്ല. വേദ വചനം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നത് ഇതാണ്. ദിവ്യജ്ഞാനത്തിന്റെ ആരംഭദശയിൽ അത് പ്രകാശമായിട്ടാണ് അനുഭവപ്പെടുന്നത്, നമ്മിലുള്ള അശുദ്ധിയും അവിശ്വാസവുമാകുന്ന അന്ധകാരത്തെ ഉന്മൂലനം ചെയ്യുവാൻ വേണ്ടി. എന്നാൽ മനുഷ്യാത്മാവ് (nous) കൂടുതൽ മഹത്തും പൂർണ്ണവുമായ ആത്മശിക്ഷണം മൂലം ദൈവജ്ഞാനത്തിൽ മുന്നോട്ടു ഗമിക്കുമ്പോൾ, അതായത് ദൈവദർശനത്തോട് കൂടുതൽ സമീപിക്കുമ്പോൾ, ദൈവത്തിന്റെ സത്ത നമുക്ക് ദൃശ്യമല്ലെന്നു കൂടുതലായി അതിന് അനുഭവമാകുന്നു. പ്രതിഭാസങ്ങളെ (Phenomena) യെല്ലാം പരിത്യജിച്ചിട്ട്, അതായത് പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങളുടെ അനുഭൂതികളെ മാത്രമല്ല, മനസ്സിന്റെ ഭാവനയിൽ അതു കാണുന്നുവെന്ന് വിശ്വസിക്കുന്നവയെപ്പോലും മാറ്റിവച്ചിട്ട്, മനുഷ്യാത്മാവ് കൂടുതൽ കൂടുതൽ ആന്തരികതയിലേക്ക് പ്രവേശിച്ച്, വിവേചനാശക്തിയുടെ വിവിധ പ്രവർത്തനങ്ങളിലൂടെ, അദൃശ്യനും അജ്ഞേയനുമായവന്റെ സന്നിധാനം വരെ പുരോഗമിച്ച്, അവിടെ അത് ദൈവത്തെ ദർശിക്കുന്നു. അന്വിഷ്ഠനായവന്റെ (He who is Sought) സത്യത്തിലുള്ള ദർശനം ഇതാണ്. അതായത് ആ അന്വിഷ്ഠൻ ദൃശ്യനല്ലെന്ന് ദർശിക്കുന്നത്. കാരണം, അന്വിഷ്ഠൻ സർവ്വജ്ഞാനത്തിനും ഉപരിയാണ്. തന്റെ അജ്ഞേയതയാകുന്ന തമസ്സു മൂലം താൻ സർവ്വത്തിൽനിന്നും തന്നെത്തന്നെ വേർപെടുത്തിയിരിക്കുന്നു. അതുകൊണ്ടുതന്നെയാണ് ഈ തമസ്സിന്റെ അന്തർഭാഗത്ത് പ്രവേശിച്ചിട്ടുള്ള ഉന്നത ദാർശനികനായ യോഹന്നാൻ പറയുന്നത്, "ആരും ദൈവത്തെ കണ്ടിട്ടില്ല" എന്ന്. മനുഷ്യനെക്കുറിച്ച് മാത്രമല്ല ഈ പറയുന്നത്. ധാരണാശക്തിയുള്ള സകല സ്വഭാവങ്ങൾക്കും അതീതമാണ് ദൈവത്തിന്റെ തത്ത്വത്തെ അറിയുകയെന്നത്. അതായത് ദൈവം സർവ്വജ്ഞാനത്തിനും മനുഷ്യാത്മാവിന്റെ ഗ്രഹണത്തിനും അതീതനാണെന്ന്, മോശ നേരിട്ട് മനസ്സിലാക്കിയെന്നർത്ഥം (Ibid, pp. 81- 82).

ഈശ്വരസത്തയെക്കുറിച്ച് യവനദർശനം പഠിപ്പിച്ചതിൽ നിന്ന് വളരെ യധികം വ്യത്യസ്തമായ ഒരു നിലപാടായിരുന്നു ഇത്. അത് മനുഷ്യമന സ്സിന്നജ്ഞേയമെന്ന് മാത്രമല്ല, അവ്യവച്ഛിന്നമായ ആ സത്ത അനിശ്ചി തവും, അപരിമിതവും (aoristos, aperatotos) ആയതുകൊണ്ട് അത് ഒരു 'സൃഷ്ടമനസ്സിലും സംഗ്രാഹ്യമല്ല. മനുഷ്യമനസ്സിന് സംഗ്രാഹ്യങ്ങളായ സകല രൂപങ്ങൾക്കും അതീതനായ ആ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് നമ്മെ മന സ്സിലാക്കുവാൻ 'ഉള്ള'തിലൊന്നിനുംതന്നെ കഴിവില്ല. സർവ്വരൂപാതീത മായ ഇല്ലായ്മയാണ് ഈശ്വരനെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ നമ്മെ കൂടുതൽ സഹായിക്കുന്നത്. സാധാരണരീതിയിൽ ഉള്ള അജ്ഞേയവാദ (agnost-icism) ത്തെക്കുറിച്ചോ, നാസ്തികൃവാദ (atheism) ത്തെക്കുറിച്ചോ അല്ല ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുന്നത്. ദൈവത്തെ അറിയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ലെന്ന് അനുഭവിച്ചറിയുന്നതാണ് യഥാർത്ഥ ദൈവദർശനം. "എവുനോമിയസി നെതിരെ" എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം പറയുന്നു: "സംഗ്രഹിയ്ക്കു വാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്ന് അറിയുന്നതിൽകൂടെ മാത്രം അറിയപ്പെടുന്ന ദൈവസ്വഭാവം" എന്ന്. ഇത് ഒരു പരമജ്ഞാനിക്കു മാത്രം ലഭ്യമായ ഒരു പഠിതാജ്ഞാനം (അധീതാജ്ഞാനം) (doctaignorantia) ആണ്. ഇതാണ് യഥാർത്ഥ ദൈവജ്ഞാനം അല്ലെങ്കിൽ ഭഗവദ്ദർശനമായി ഗ്രീഗോറിയോസ് വിവക്ഷിയ്ക്കുന്നത്. എനിയ്ക്കില്ലാത്ത ഒരു ജ്ഞാനമാ ണിതെന്ന് ഞാനിവിടെ സമ്മതിച്ചുകൊള്ളട്ടെ.

അതുകൊണ്ടാണ് ആരാണീശ്വരൻ എന്ന ചോദ്യത്തിന് മറുപടി പറ യാൻ എനിക്ക് സാധിക്കാത്തത്. മറ്റു ക്രിസ്തീയ ദാർശനികന്മാരുണ്ട്. ദൈവം ക്രിസ്തുവിൽ തന്നെത്തന്നെ പൂർണ്ണമായി വെളിപ്പെടുത്തിയിട്ടു ണ്ടെന്നും അതുകൊണ്ട് ക്രിസ്തുവിൽകൂടെ തങ്ങൾക്ക് ദൈവത്തെ അറി യുവാൻ കഴിയുമെന്നും അഭിമാനിക്കുന്നവർ. അവരോടെനിയ്ക്കസൂയ യൊന്നുമില്ല. പക്ഷേ, എനിക്കങ്ങനെ അഭിമാനിപ്പാൻ പ്രയാസമുണ്ടെന്നു മാത്രം.

ഈശ്വരനെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല എന്ന വാദം പോലും വായ്പ വാങ്ങിയാണ് ഞാൻ നിങ്ങളുടെ മുമ്പാകെ വയ്ക്കുന്നത്. ഗ്രീഗോറിയോ സിനേയും ദീവന്നാസ്യോസിനേയും പോലുള്ളവർ അങ്ങിനെ പറയുന്നത് അവർക്കുണ്ടായിട്ടുള്ള ദൈവജ്ഞാനത്തിന്റെ അനുഭവത്തെ ആസ്പദ മാക്കിയാണ്; ഞാൻ പറയുന്നത് അവരുടെ എഴുത്തുകളെ ആസ്പദമാ ക്കിയും. ഈ പഠിതാജ്ഞാനത്തെ അനുഭവിച്ചറിയുകയെന്നതാണ് ക്രിസ്തീയ ജീവിതത്തിന്റെ ലക്ഷ്യങ്ങളിലൊന്ന്. ഈ വിജ്ഞാനമാകുന്ന അജ്ഞാനത്തെ പ്രാപിയ്ക്കുന്നതിന് ധാർമ്മികമായും ആത്മീയമായും ഉള്ള ആത്മശിക്ഷണം കൊണ്ടേ സാദ്ധ്യമാവൂ. ഇത് വെറും ബുദ്ധിപര മായ ഒരു ധാരണ മാത്രമല്ല, ശരീരവും മനസ്സും ആത്മാവും ഒരുമിച്ചനുഭ

വിക്കേണ്ട ഒരു മഹാപാഠമാണത് – “Aisthesis tes parousias” “സാന്നിദ്ധ്യാനുഭവം” എന്ന് തർജ്ജമ ചെയ്താൽ അർത്ഥം മുഴുവനാകുന്നില്ല. ദൈവസാന്നിദ്ധ്യത്തെ അനുഭവിച്ചറിയുക – കണ്ണുകൊണ്ടും ബുദ്ധികൊണ്ടുമല്ലതു കാണുന്നത്. കണ്ണിനും ബുദ്ധിക്കും അനുഭവമാകുന്നത് വെറും കൂരിരുളാണ്. എന്നാൽ ആ കൂരിരുളിനപ്പുറത്ത് ദിവ്യസാന്നിദ്ധ്യമുണ്ടെന്ന് നമുക്ക് അറിയാമെന്നു മാത്രമല്ല, ആ സാന്നിദ്ധ്യത്തെ മാധ്യമം കൂടാതെ നാം അനുഭവിയ്ക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ആ കൂരിരുളിന്നിപ്പുറത്തെത്തുന്നതിനുതന്നെ ധാർമ്മികമായും ആത്മീയമായുമുള്ള ഒരു വലിയ പ്രയാണം ആവശ്യമാണ്. കൂരിരുളിൽകൂടെയുള്ള ആ ദർശനം ബോധേന്ദ്രിയജ്ഞാനമല്ലാത്തതിനാൽ അതിനെ കല്പനാശയങ്ങളിൽ കൂടി വിനിമയം ചെയ്യുന്നതിനും സാദ്ധ്യമല്ല.

ആത്മശിക്ഷണത്തിൽകൂടെ വികാര സമ്മർദ്ദങ്ങളിൽ നിന്നും സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിച്ച് തൃഷ്ണയിൽനിന്നും മോഹങ്ങളിൽനിന്നും ശുദ്ധീകൃതനായിത്തീർന്ന്, സർവ്വ തിന്മയിൽനിന്നും വേർപെട്ട്, ഇച്ഛാശക്തി ഈശ്വരകാംക്ഷാമാത്രനിരതയായി തീരുമ്പോഴേ ഈ ദർശനമുണ്ടാകയുള്ളൂ. ഈ ദർശനം ശുദ്ധമാണ്, പവിത്രമാണ്, കേവലമാണ് (pure, holy, simple) പ്രകാശമാണ്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ പിന്നെ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് എന്തെങ്കിലും പ്രതിപാദിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമാണോ? ക്രിസ്തീയ വീക്ഷണത്തിൽ ഈശ്വരനെപ്പറ്റി പറയാവുന്നത് ഇത്രമാത്രമേയുള്ളോ? അല്ല, മൂന്നുനാലു വിധത്തിൽ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് പ്രതിപാദിക്കുവാൻ സാധിക്കും.

ഒന്നാമത്, പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ വിശ്വാസത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന തത്ത്വങ്ങളിൽ ഒന്ന് ഈശ്വരൻ സർവ്വസ്വതന്ത്രനാണെന്നുള്ളതാണ്. രണ്ടാമത്, ദൈവം ത്രിത്വമാണെന്നുള്ളത്. മൂന്നാമത്, ദൈവം സ്രഷ്ടാവാണെന്നുള്ളത്. നാലാമത്, മനുഷ്യരൂപം ദൈവപ്രകടനക്ഷമമാണെന്നുള്ളത്.

ഈ നാലു ക്രൈസ്തവ തത്ത്വങ്ങളേയും കുറിച്ച് സമഗ്രമായി പ്രതിപാദിക്കുവാൻ സമയമില്ലല്ലോ. ചില കേന്ദ്രികാശയങ്ങളെ എടുത്തുകാണിക്കുവാൻ മാത്രമേ ഉദ്യമിക്കുന്നുള്ളു.

ദൈവം സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്

“ഈശ്വരൻ എല്ലായ്പോഴും താൻ ആയിരിക്കുന്നതിനെയാണിച്ഛിക്കുന്നത്; ഇച്ഛിക്കുന്നത് ആയിരിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.” ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ഈശ്വരദർശനത്തിലെ പ്രാഥമികപാഠമാണിത്.

തന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയെ അഭിലാഷങ്ങൾ നിയന്ത്രിക്കുന്നില്ല. തന്റെ

ഭാവവും സത്തയും ഇച്ഛയും തമ്മിൽ അന്തരമൊന്നുമില്ല. താൻ ഇച്ഛിക്കുന്നത് ഉണ്മയായിത്തീരുന്നു. പ്രകാശം ഭവിക്കട്ടെ (Let there be light); പ്രകാശം ഭവിച്ചു - ഇതാണ് സർവ്വസ്വാതന്ത്ര്യം. ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വം തന്നെ അന്യാത്തമല്ല. താൻ ആരുടേയും കടക്കാരനല്ല, ദാസനുമല്ല, സൃഷ്ടിയുമല്ല.

ഈശ്വരൻ വസ്തുനിഷ്ഠനല്ല. നിശ്ചിതനോ നിശ്ചേയനോ അല്ല. തന്റെ സർവ്വാതീതത്വ (transcendence) ത്തിന്റെ ഒരു പ്രധാനവശമാണിത്. സകല നിർണ്ണയത്തിനുമതീതൻ; അപ്രമേയൻ; സ്ഥലകാലാതീതൻ; പരമാത്മാവ് അതായത് കലർപ്പില്ലാത്ത ശുദ്ധാത്മാവ്. അപ്രാപ്യതയുടെ രഹസ്യ ശ്രീകോവിലിൽ ശ്രീനിവാസം ചെയ്യുന്നവൻ.

എന്നാൽ ഇങ്ങിനെ അഗമ്യനും അപ്രാപ്യനുമായ ഈശ്വരന് ഈ ലോകവുമായി ബന്ധമൊന്നുമുണ്ടാവുകയില്ലല്ലോ. സർവ്വാതിരിക്തൻ സർവ്വാന്തര്യാമിയാണെന്നുള്ള വിവക്ഷ ഗ്രിഗോറിയോസ് അതേപടി സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ഒരു പുതിയ ദർശനത്തിൽക്കൂടിയാണ് സർവ്വാതീതന്റെ സർവ്വാന്തര്യാമിത്വത്തെ ഗ്രിഗോറിയോസ് വിശദീകരിക്കുന്നത്. പക്ഷേ, ഈ സർവ്വാന്തര്യാമിത്വം (Omnipresence അഥവാ സർവ്വസാന്നിദ്ധ്യം എന്ന് ചിലർ തെറ്റായി വിവക്ഷിക്കുന്നത്) ചിന്താവിധേയമാകുന്നതിനാവശ്യമായ രണ്ടു കാര്യങ്ങളാണ് ത്രിത്വം, സ്രഷ്ടാവ് എന്നീ ആശയങ്ങൾ.

ത്രിത്വം

സൃഷ്ടിയ്ക്കതിരിക്തനായ, സമസ്തകാരണമായ ഈശ്വരനെ പിതാവെന്ന് ക്രിസ്ത്യാനികൾ അഭിസംബോധന ചെയ്യുന്നു. സൃഷ്ടിയിൽ സർവ്വാന്തര്യാമിയായ ഈശ്വരനെ പുത്രനെന്നും, സൃഷ്ടിയിൽ ലക്ഷ്യോന്മുഖനായ ഈശ്വരനെ പരിശുദ്ധാത്മാവെന്നും വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. പിതാവിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും സർവ്വാതീതത്വവും പുത്രനും പരിശുദ്ധാത്മാവിനും ഉണ്ട്. പിതാവിന്റെ സർവ്വാതീതത്വം തന്നെയാണ് പുത്രനിൽ കൂടെയും പരിശുദ്ധാത്മാവിൽകൂടെയും സർവ്വാന്തര്യാമിത്വമായിത്തീരുന്നത്. സൃഷ്ടിയിൽ സർവ്വാന്തര്യാമിത്വമുണ്ട്. പക്ഷേ, അത് നിശ്ചലമല്ല. പ്രത്യുത ശക്ത്യാത്മകമാണ്, ചലനാത്മകമാണ്, ലക്ഷ്യോന്മുഖനാണ്.

സൃഷ്ടിയിലുള്ള സർവ്വാന്തര്യാമിത്വത്തിന്റെ ഒരു പൂർത്തീകരണമാണ് ക്രിസ്തുവിലുള്ള ഈശ്വരന്റെ മർത്ത്യീകരണം (enanthropesis incarnation) ആമർത്ത്യീകരണം (തിരുഅവതാരമെന്ന് ഇതിനെ സംബോധന ചെയ്യുന്നത് അബദ്ധത്തിലേക്കു നയിക്കുന്നു) മൂലം സൃഷ്ടിയിൽ ഒരു പുതിയ ശക്തി, ലക്ഷ്യോന്മുഖമായ ചലനാത്മകത, ഒരു പുതിയ രൂപത്തിൽ പ്രവേശിച്ചു പ്രവർത്തിക്കുന്നു - അതാണ് പരിശുദ്ധാത്മാവ്. പുത്രനും പരിശുദ്ധാത്മാവും പ്രപഞ്ചത്തിൽ അന്തര്യാമിത്വം വഴി ഈ പ്രപഞ്ചത്തെ ദൈവീ

കരണത്തിലേക്ക്, അതായത് ആത്മശുദ്ധതയിലേക്ക്, ക്രിയാത്മകമായ നന്മയുടെ പൂർത്തീകരണത്തിലേക്ക് നയിച്ചുകൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്.

പക്ഷേ, സൃഷ്ടിയിലുള്ള സർവ്വാന്തർലീനത്വമെന്ന് പറയുന്നതുകൊണ്ട് ഞാൻ എന്റെ ശരീരത്തിൽ വസിയ്ക്കുന്നതുപോലെ ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ച മാകുന്ന സ്ഥൂലശരീരത്തിൽ വസിക്കുന്നു എന്ന് ഗ്രിഗോറിയോസ് വിവ ക്ഷിയ്ക്കുന്നില്ല. പിന്നെയെന്താണ് ഈശ്വരനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധം?

സ്രഷ്ടാവ്

ഈശ്വരേച്ഛയാണ് പ്രാവർത്തികസത്ത (Pragmatic reality) യുടെ അടി സ്ഥാനം. ഈശ്വരൻ ഇച്ഛിക്കുന്നതേതോ അത് യാഥാർത്ഥ്യമായിത്തീ രുന്നു. ഈശ്വരന്റെ സർഗ്ഗാത്മകസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശമാണിത്. നാം ഇന്നു കാണുന്ന സ്ഥലകാലപ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വം ഈ ഈശ്വരേച്ഛയിലാണാശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. അസ്തിത്വം എന്നു പറയുന്നതു തന്നെ ഇല്ലായ്മയിൽ നിന്ന് ഉണ്മയിലേക്ക് കൊണ്ടുവരുവാൻ കഴിവുള്ള വന്റെ ഇച്ഛാഫലമാണ്.

ഈശ്വരേച്ഛ സ്വതന്ത്രമാണ്. ആവശ്യത്തിൽ നിന്നല്ല ഈശ്വരൻ ഇച്ഛി ക്കുന്നത്. തന്റെ ഇച്ഛ നന്മയുടേയും സ്നേഹത്തിന്റേയും ലീലയാണ് (the play of goodness and love). ആ ഇച്ഛയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അടിസ്ഥാന കാരണം. ആ ഇച്ഛയിന്മേലാണ് അതിന്റെ ഉത്ഭവവും അസ്തിത്വവും അന്ത്യലക്ഷ്യവും ആശ്രയിച്ചിരിക്കുന്നത്. എന്നാൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടിയിൽ, ഈശ്വരേച്ഛയിൽ നിന്നുള്ള ഉത്ഭവവും ഈശ്വരേച്ഛപ്രകാരമുള്ള ലക്ഷ്യ പ്രാപ്തിയും തമ്മിൽ ഒരു അന്തരം കൂടെ ഈശ്വരൻ ഇച്ഛിച്ചിരിക്കുന്നു. ഈ അന്തരത്തിനാണ് കാലം എന്നു പറയുന്നത്. ഈ കാലം സൃഷ്ടി യുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ചട്ടക്കൂടാണ്.

പ്രപഞ്ചം എന്നു പറയുന്നത് ഈശ്വരേച്ഛയുടെ സ്ഥൂലരൂപമാണ്. മറ്റൊരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ കാലപ്രപഞ്ചത്തെ ഉത്ഭവിപ്പിച്ചതും, അതി ന്നാവശ്യമായ തത്ത്വങ്ങളും ശക്തിയും നൽകുന്നതും ഈശ്വരേച്ഛയാണ്.

ഈശ്വരന്റെ സർവ്വാന്തര്യാമിത്വം (immanence) പ്രപഞ്ചത്തിലുണ്ട് എന്ന് പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരേച്ഛ സ്ഥൂലരൂപം കൊണ്ടതാണ് പ്രപഞ്ചമെന്നാ ണർത്ഥം. ഇച്ഛാശക്തിയിൽക്കൂടെയാണ് സൃഷ്ടിയിലുള്ള ഈശ്വരന്റെ അന്തര്യാമിത്വം. പുത്രനിൽക്കൂടെ സൃഷ്ടിച്ചു എന്നു പറയുന്നതിന്റേയും അർത്ഥം അതുതന്നെ. തന്റെ സർവ്വാതീതസത്ത പ്രപഞ്ചത്തിൽ അന്ത ര്യാമിയായിരിക്കുന്നു എന്നല്ല വിവക്ഷ; പ്രത്യുത തന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയാണ് പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള സർവ്വത്തിന്റേയും ഉത്ഭവത്തിനും അസ്തിത്വത്തിനും

രൂപത്തിനും ശക്തിയ്ക്കും, ലക്ഷ്യോന്മുഖമായ പ്രയാണത്തിനും അടിസ്ഥാനമെന്നർത്ഥം. ഇച്ഛാശക്തിയിൽക്കൂടെയാണ് സത്തയിൽക്കൂടെയല്ല അന്തര്യാമിത്വം.

സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റി പ്രതിപാദിക്കുന്നതിനിടയ്ക്ക് തിന്മയുടെ ഉത്ഭവത്തെപ്പറ്റി ഒരു വാക്ക് പറയേണ്ടതാവശ്യമാണെന്നു തോന്നുന്നു. ഉള്ളതിന്റെയെല്ലാം അടിസ്ഥാനം ഈശ്വരേച്ഛയാണെങ്കിൽ, തിന്മ ഉള്ളതാണല്ലോ. അപ്പോൾ അതിന്റേയും അടിസ്ഥാനം ഈശ്വരേച്ഛയായിരിയ്ക്കണമല്ലോ. ഗ്രിഗോറിയോസ് പറയുന്നത് നേരേ മറിച്ചാണ്. തിന്മ ഈശ്വരേച്ഛ അല്ലെന്ന് നമുക്കറിയാം. ഈ ഈശ്വരേച്ഛയിലാണല്ലോ സർവ്വാസ്തിത്വത്തിന്റേയും അടിസ്ഥാനം. അങ്ങിനെയെങ്കിൽ തിന്മയ്ക്ക് യഥാർത്ഥ അസ്തിത്വമില്ലെന്ന് സുവിദിതമാണല്ലോ. തിന്മ സൃഷ്ടിയിലുള്ള സൃഷ്ടിശക്തി നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സ്വതന്ത്രജീവികളുടെ സൃഷ്ടിയാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ ഉത്ഭവവും ലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയും തമ്മിലുള്ള അന്തരമാകുന്ന "കാലം" നന്മതിന്മയുടെ കേളീരംഗമായി, സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പോർക്കളമായി ദൈവം നൽകിയിരിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ട് കാലത്തിൽ തിന്മയ്ക്ക് പ്രാവർത്തികാസ്തിത്വമുണ്ട്. പക്ഷേ, കാലാതീതതയിൽ തിന്മ ഈശ്വരേച്ഛയല്ലാത്തതുകൊണ്ട് അതിന്റെ അസ്തിത്വം നശിച്ചുപോകും. തിന്മയുടെ അസ്തിത്വം പ്രാവർത്തികസത്തയുടെ തോതിൽ മാത്രമേയുള്ളു. പരമാർത്ഥികസത്ത (ultimate reality) യിൽ അത് കാണപ്പെടുകയില്ല.

മർത്ത്യീകരണം

മൃത്യനായ മർത്ത്യനിൽക്കൂടെ ഈശ്വരപ്രതിഭാസമുണ്ടാകുന്നുവെന്നത് ഒരു മഹാത്ഭുതമായി കണക്കാക്കുന്നവരുണ്ട്. ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ യാതൊരു സാമ്യവുമില്ലെന്ന് വാദിക്കുന്ന കാൾ ബാർത്തിനെപ്പോലുള്ള വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരേയും നമുക്കറിയാം. എന്നാൽ പൗരസ്ത്യ പാരമ്പര്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വം മനുഷ്യൻ ഈശ്വരപ്രതിഭാസമാകുവാൻ വേണ്ടിയാണ് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതെന്നും, അതുകൊണ്ട് മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിൽ വളരെ അടുത്ത സാമ്യമുണ്ടെന്നുമാണ്.

ദൈവരൂപ (image of God) ത്തിലാണ് മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് ദൈവത്തിന്റെ സർവ്വഗുണവും മനുഷ്യനിൽ കാണപ്പെടേണ്ടതാണ്. ജ്ഞാനം, ശക്തി, സ്നേഹം ഇവ മൂന്നുമാണ് ദൈവമഹത്വത്തിന്റെ പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ. ഇവ മൂന്നും മനുഷ്യന് പ്രാപ്യങ്ങളായി ഈശ്വരൻ നൽകിയിട്ടുള്ളവയാണ്. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈശ്വരനുള്ള സർവ്വഗുണവും മനുഷ്യനിലുമുണ്ടാകേണ്ടതാണ്.

ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസമിതാണ്. ഈശ്വരന്റെ അസ്തിത്വവും ഗുണവും (being and goodness) തന്നിൽ നിന്നു തന്നെ ഉത്ഭവിക്കുന്നതാണ്. മനുഷ്യന്റേതോ പരായത്തമാണ്. ദത്ത മാണ്. ദൈവരൂപം അഥവാ (image of God) എന്നു പറയുന്നതുതന്നെ സർവ്വഗുണസമ്പന്നത എന്നു പറയുന്നതിന്റെ ചുരുക്കിയെഴുത്താണ്. പക്ഷേ, ഈശ്വരൻ സ്രഷ്ടാവാണ്, മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിയാണ്. അതാണ് പ്രധാന വ്യത്യാസം. ഈശ്വരൻ പരിവർത്തനവിധേയനല്ല. മനുഷ്യൻ പരി വർത്തനവിധേയനാണ്. കാലജീവിയാണ്.

അങ്ങിനെയെങ്കിൽ സർവ്വഗുണസമ്പന്നനായ മനുഷ്യനിൽ നമുക്കു ദൈവത്തെ കാണാൻ സാധിക്കണം. ദൈവത്തെ അറിയാനും കഴിയണം. പൂർണ്ണമായില്ലെന്നേയുള്ളു. ആ മനുഷ്യൻ തന്നെ ഒരു ദൈവപ്രതിഭാസ മാണ്. പക്ഷേ, അതിനേക്കാൾ കൂടുതലായി ആ മനുഷ്യന്റെ ജീവിത പവിത്രത മൂലം അയാൾ തന്നെ ഈശ്വരനെ ദർശിക്കുന്നു. എവിടെ? തന്റെ ആത്മമുകുരത്തിൽ. അതായത് ജീവിതശുദ്ധിയും ആത്മനന്മയും പ്രാപിച്ച മനുഷ്യൻ പ്രാർത്ഥനയിൽ അഥവാ ധ്യാനത്തിൽ നിരതനാകുമ്പോൾ തന്റെ മനോദർപ്പണത്തിൽ ഈശ്വരനെ ദർശിക്കുന്നു. ഈശ്വരൻ ഇങ്ങനെ മനോദർപ്പണത്തിൽ പ്രതിബിംബിക്കുന്നതുമൂലം മനുഷ്യാത്മാവ് കൂടു തൽ ദൈവസാരൂപ്യം പ്രാപിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു.

ഈ ഈശ്വരസാരൂപ്യവും, ഈശ്വരപ്രതിച്ഛായയും, ഈശ്വരപ്രതിബിം ബനവും തന്റെ ജീവിതത്തിൽ പരിപൂർണ്ണമായി സാധിച്ചത് ക്രിസ്തു വിനു മാത്രമായിരുന്നു. മർത്യീകൃതദൈവമാകുന്ന ആ മർത്യനിൽ, ഒരു മർത്യനെന്ന നിലയിൽ പ്രകടിപ്പിക്കാവുന്ന സകല ദൈവിക ഗുണങ്ങളും ജ്ഞാനവും, സ്നേഹവും ശക്തിയും പ്രത്യക്ഷീകൃതമായി. അങ്ങനെ ഈശ്വരസാരൂപ്യത്തെ മർത്യീകൃതതോതിൽ നാം ക്രിസ്തുവിൽ കാണുന്നു. ആ സാരൂപ്യം ക്രിസ്ത്യാനികളിലും കാണണമെന്നാണ് പ്രമാണം.

പക്ഷേ, ക്രിസ്തുവിൽ ദൈവത്തിന്റെ പൂർണ്ണത മനുഷ്യനു വെളിപ്പെ ട്ടുവെന്ന് വാദിക്കുന്നതിൽ വലിയ അർത്ഥമുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നില്ല. കാരണം, ക്രിസ്തുവിന്റെ മനുഷ്യാവതാരത്തിനു ശേഷവും ഈശ്വരൻ അഗമ്യനാണ്; അപ്രമേയനാണ്; അഗ്രാഹ്യനാണ്. ക്രിസ്തുവിൽ നമുക്കു വെളിപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് ഈശ്വരന്റെ മാനുഷികരൂപം മാത്രമാണ്. താബോർ മലമുകളിൽ വച്ച് സർവ്വപ്രകാശിതനായി കാണപ്പെട്ട ക്രിസ്തു ഈശ്വ രന്റെ മാനുഷിക പ്രതിഭാസത്തിന്റെ പരമകോടി മാത്രമാണ്.

മാനുഷികരൂപം ദൈവപ്രകടനക്ഷമമാണ്. അങ്ങനെയുള്ള ദൈവപ്രതി ഭാസം മാത്രമേ ഇതുവരെ നാം കണ്ടിട്ടുള്ളു. മോശ മുൾപ്പടർപ്പിലും തമോ

മേഘത്തിലും ദർശിച്ച ആ ഈശ്വരപ്രതിഭാസം തന്നെയാണ് താബോർ മലയിൽ വച്ച് ശിഷ്യന്മാർക്ക് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ടതും. എന്നാൽ സീനായും താബോറും തമ്മിലുള്ള പ്രധാന വ്യത്യാസം ഇതാണ്. സർവ്വ വസ്തുക്കളും സർവ്വ സൃഷ്ടിയും ദൈവപ്രകടനക്ഷമങ്ങളാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യരൂപമാകട്ടെ ദൈവപ്രകടനത്തിനുവേണ്ടി പ്രത്യേകം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളതായതുകൊണ്ടും, മനുഷ്യരൂപത്തിൽക്കൂടെയുള്ള ദൈവപ്രകടനത്തിന് പരമാവധി പര്യാപ്തമാണ്. അതാണ് ക്രിസ്തുവിൽ നാം കണ്ടിട്ടുള്ളത്. സൃഷ്ടിയിൽ ദൃഷ്ടമാകാവുന്ന ഈശ്വരപ്രതിബിംബനത്തിന്റെ പരമകോടി ക്രിസ്തുവിൽ പ്രത്യക്ഷമായിയെന്നർത്ഥം.

വളരെ ലളിതമായ രീതിയിൽ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ചുള്ള പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിലേക്ക് ഒരാമുഖമെന്ന നിലയിൽ മാത്രമാണ് ഈ പ്രബന്ധം നിങ്ങളുടെ മുമ്പാകെ അവതരിപ്പിക്കാൻ ഞാൻ മുതിർന്നിട്ടുള്ളത്. വിശദീകരണം പല കാര്യങ്ങളിലും ആവശ്യമാണെന്ന് എനിക്കറിയാം.

ഉപസംഹാരമായി ഒരു ചോദ്യം മാത്രം ഉന്നയിച്ചുകൊണ്ട് ഞാൻ അവസാനിപ്പിക്കാം. വിശിഷ്ടാദ്വൈതത്തിലെ ഈശ്വരദർശനവും പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദർശനവും തമ്മിൽ ഗണ്യമായ അന്തരമുണ്ടോ?

അന്തരത്തെക്കാൾ കൂടുതലുള്ളത് ആനുരൂപ്യമാണെന്നാണ് തോന്നുന്നത്. പ്രധാനമായ അന്തരമുള്ളത് സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റിയുള്ള ദർശനത്തിലാണ്. രാമാനുജ വിഭാവനയിൽ, ഈശ്വരൻ സൃഷ്ടിയിൽ, ആത്മാവ് ശരീരത്തിൽ എന്നതുപോലയാണ് വസിക്കുന്നത്. പ്രപഞ്ചം ആധേയമാണ്. ഈശ്വരൻ ആധാരവും, പ്രപഞ്ചം നിയമ്യമാണ്, ഈശ്വരൻ നിയാമകൻ. ജീവാത്മാവ് ശേഷൻ അല്ലെങ്കിൽ നാഥനാണ്. ഈ നിലപാട് പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിലും സ്വീകാര്യമാണ്. രാമാനുജൻ പറയുന്നു ഈശ്വരൻ സർവ്വഗുണസമ്പന്നനും, സർവ്വഭൂതസമുദ്ധാരകനുമാണെന്ന്; ഈശ്വരൻ മനുഷ്യരൂപത്തിൽ ഭൂമിയിലേക്കിറങ്ങുന്നത് മനുഷ്യസ്നേഹം കൊണ്ടും മനുഷ്യോദ്ധാരണത്തിനു വേണ്ടിയും ആണെന്ന്. ഇതും ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിൽ സ്വീകാര്യം തന്നെ.

ജീവാത്മാവ് പരമാത്മാവിന്റെ ഒരു പ്രാകാരമാണെന്ന് രാമാനുജൻ വാദിക്കുന്നു. രണ്ടും തമ്മിൽ ഐക്യവും അന്തരവുമുണ്ട്. ജീവാത്മാവിന് വ്യക്തിത്വവും സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. അവിദ്യയിൽനിന്ന് വിമുക്തനായി ഈശ്വരരൂപത്തിലേയ്ക്കുള്ള പ്രയാണവും വളർച്ചയുമാണ് ജീവാത്മാവിന്റെ ലക്ഷ്യം. ജീവാത്മാവിന്റെ തത്ത്വവും ഹിതവും പുരുഷാർത്ഥവും ദൈവദത്തമാണ്. ഭഗവദ് ദർശനമാണ് രാമാനുജവിഭാവനത്തിലും ജീവാത്മാവിന്റെ പരമലക്ഷ്യം. ഇത് പ്രപത്തി അഥവാ മനുഷ്യഹിതം ദൈവ

ഹിതത്തിനു സ്വയം കീഴ്പ്പെടുന്നതുമൂലവും ഈശ്വരന്റെ കൃപാദാനം കൊണ്ടും മാത്രമേ സാദ്ധ്യമാകൂ.

കൈങ്കര്യം അഥവാ ഈശ്വരസേവനമാണ് മനുഷ്യന്റെ ജീവിതോദ്ദേശ്യം. പരിപൂർണ്ണമായ ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരം ഐഹികജീവിതത്തിൽ സാദ്ധ്യമല്ല. മരണത്തിന്നപ്പുറത്തുള്ള വിദേഹമുക്തിയല്ലാതെ, ജീവന്മുക്തി മനുഷ്യന് സാദ്ധ്യമല്ല.

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വിഭാവനവും രാമാനുജന്റേതും തമ്മിൽ അനല്പമായ സാമ്യമുണ്ട്. വ്യത്യാസമെന്താണെന്ന് മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് രാമാനുജദർശനത്തിന്റെ സമാഹാരം പി. എൻ. ശ്രീനിവാസാചാരിയുടെ Ramanuja's idea of the Finiteself (pp. 98-99) എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ നിന്നുദ്ധരിച്ച് അതേക്കുറിച്ച് രണ്ടുവാക്കു പറയുന്നതായിരിക്കും നല്ലത്.

"മുക്തിയെന്നു പറയുന്നത് ശാരീരികത്വ (embodiment) ത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമല്ല; പ്രത്യുത, ശാരീരികത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്; പരമാത്മാവിലുള്ള സ്വഗേഹത്തിലേക്കു പ്രാകാരം അഥവാ മുക്തജീവാത്മാവ്, പുനഃപ്രവേശനം ചെയ്യുന്നതാണ്. മുക്തി അഥവാ സ്വാതന്ത്ര്യം വസ്തുവാദത്തിന്റേയും മനോവാദത്തിന്റെയും വ്യാപ്തിയ്ക്കതീതമാണ് (beyond the range of materialism and mentalism). അനന്തതയുടെ സഹജാവബോധവും പ്രാപനവും (the intuition of the infinite and its attainment) അതിൽ ഉൾക്കൊള്ളുന്നു. സാന്തത (finite) യ്ക്ക് അനന്തതയിൽ വേരുണ്ട്. മുക്തിയിൽ സാന്തതയുടേയും അസാന്തതയുടേയും സാരം (content) പരസ്പരം സംയോജിക്കുന്നു. എങ്കിലും രണ്ടിന്റേയും അസ്തിത്വം ഇല്ലാതാകുന്നില്ല. മുക്തജീവാത്മാവ് ഈശ്വരനെ മുഖാമുഖമായി ദർശിക്കുമ്പോൾ അതിന്റെ യുക്തിമനോഭാവം (logical outlook) ഒരു ആത്മീയമായ ഉൾക്കാഴ്ച (Spiritual insight) ആയി മാറുന്നു. ഭൗതികജീവിതത്തിന്റെ അവിദ്യയിൽ നിന്ന് വിമുക്തമാകുന്ന ജീവാത്മാവ് സർവ്വജ്ഞാന (omniscience) ത്തിലേയ്ക്കു വികസിക്കുന്നു. അനന്തതയുടെ ഒരു അനുഭൂതി (a sense of the infinite) അതിന്നുണ്ടായിട്ട്, സർവ്വസ്വത്തിന്റെ നേത്രങ്ങൾ കൊണ്ട് (With the eye of the all-self) സർവ്വത്തേയും ദർശിക്കുന്നു. ഇങ്ങനെ ബ്രഹ്മീകൃതമാകുന്ന ജീവാത്മാവ് അതിന്റെ അഹത്വത്തിൽ നിന്നും വ്യപച്ഛിന്നതയിൽ നിന്നും വിവസ്ത്രിതമാകുന്നു. കാമാധിഷ്ഠിതങ്ങളായ കർമ്മ ബന്ധനങ്ങളെ അഴിച്ചെറിയുന്നു. ആത്മീകസേവനവും അന്യരോടുള്ള ഐക്യഭാവവും മൂലം സ്വയം നിർമ്മാർജ്ജനം ചെയ്യുന്നു. സാന്തമായത് അപ്പോഴുമുണ്ട്. പക്ഷേ, സാന്തതയുടെയും വ്യക്തിത്വത്തിന്റെയും ശൃംഖലകൾ നിഷ്കാസിതങ്ങളാകുന്നു" ("When the self is Brahmanized, it is stripped of its selfhood and sense of separateness, shakes of the shackles of Karma based on Kama and effaces itself in

spiritual service and solidarity. The finite remains, but the fetters of finitude and individualism are removed." - Ramanuja's idea of the finite self, pp. 98-99).

ഇതിന്റെ ഒരു വലിയ ഭാഗം ഗ്രിഗോറിയോസിനു സ്വീകാര്യമാണ്. രണ്ടു കാര്യങ്ങൾ സ്വീകാര്യങ്ങളല്ലാതായുണ്ട്. മുക്തി ശാരീരികത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണെന്ന് ഒരു പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്ത്യാനിക്ക് സമ്മതിക്കാനാവില്ല. ഈ സ്ഥൂലശരീരം നാം നിഷ്ക്കാസനം ചെയ്തേ തീരൂ. ജീവന്മുക്തനും മൃത്യുന്മുക്തനല്ല. എല്ലാവരും മരണത്തിൽ കൂടെയാണ് മുമ്പോട്ടുപോകേണ്ടത്. പക്ഷേ, ശാരീരികത്വത്തിലുള്ള ജീവിതം നാം ഇവിടെ അഭ്യസിക്കുന്നത്, മരണാനന്തരം പുനരുത്ഥാനത്തിൽ പുതിയ രീതിയിലുള്ള ഒരു ശരീരം നമുക്ക് നൽകപ്പെടുന്നതിനുള്ള നാന്ദിയായിട്ടാകുന്നു.

ഈ മുക്തിയ്ക്ക് മുൻപായി ഇവിടെവെച്ച് നാം ജീവിക്കുന്ന ഈ ഐഹികജീവിതം വെറുമൊരു ബാന്ധവമായിക്കരുതുവാൻ ഞങ്ങൾക്കു സാദ്ധ്യമല്ല. മനുഷ്യൻ ഐഹികജീവിതത്തിൽ പ്രവർത്തിക്കുന്ന നന്മയൊന്നും നഷ്ടപ്പെട്ടു പോകുന്നില്ല. പാരത്രികജീവിതത്തിന്റെ അസംസ്കൃതവസ്തുക്കൾ (raw materials) ഐഹികജീവിതത്തിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്.

4

ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യവും മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യവും

സ്വാതന്ത്ര്യം എന്ന പദത്തിന്, വിവക്ഷ പല വിധത്തിലാകാം. സ്വയ നിയാമനസാദ്ധ്യത എന്നാണെന്നു തോന്നുന്നു ധാത്വർത്ഥം. പരാധീനത യിൽനിന്നുള്ള വിമുക്തി എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ് സാധാരണ ഈ പദം ഉപയോഗിച്ചുവരുന്നത്. പുരാതന റോമാസാമ്രാജ്യത്തെപ്പോലുള്ള ഒരു അടിമത്വവ്യവസ്ഥിതിയിൽ അടിമ അസ്വതന്ത്രനും, അടിമയുടെ ഉടമസ്ഥൻ സ്വതന്ത്രനുമാണ്.

എന്നാൽ ഭാരതചിന്താമണ്ഡലത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യപദത്തിന് മോക്ഷം, മുക്തി എന്നൊക്കെ പര്യായമാകാം. മോക്ഷത്തിലും മുക്തിയിലും കൂടി പ്രധാനമായി വിവക്ഷിക്കുന്നത് ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം എന്നു തന്നെയാണല്ലോ. നമ്മുടെ നാട്ടിലെ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ കൈവല്യം എന്ന പദവും മുക്തിയുടെ പര്യായമാണ്. സംസാരാന്ധകാരത്തിൽ കുടുങ്ങി ക്കിടന്ന് ഈശ്വരസാക്ഷാത്കാരം സാധിക്കാതെ മായാബദ്ധതയിൽ കിട ക്കുന്ന ജീവാത്മാവ് തന്റെ ബന്ധനങ്ങളെ കുടഞ്ഞെറിഞ്ഞ് പരമാത്മാ വുമായി ഐക്യം പ്രാപിക്കുന്നതിനാണല്ലോ കൈവല്യം അഥവാ മുക്തി എന്നു നാം പേർ പറയുന്നത്.

എന്നാൽ മൂന്നാമതൊരു വ്യവസ്ഥിതിയിലെ സ്വാതന്ത്ര്യചിന്തയെ ദാർശനികസമക്ഷം അവതരിപ്പിക്കുക എന്നതാണ് ഈ എളിയ പ്രബ ന്ധത്തിന്റെ പരിമിതലക്ഷ്യം.

ക്രിസ്താബ്ദം നാലാം ശതകത്തിലെ ഒരു പൗരസ്ത്യ ദാർശനികന്റെ ചിന്തയെയാണ് ഇവിടെ പ്രധാനമായും അടിസ്ഥാനമായെടുക്കുന്നത്. പ്രഗ ത്ഭവും പ്രൗഢവുമായ ഈ ചിന്താസൗധത്തിന്റെ ഒരു ഛായാചിത്രം നിങ്ങളെ കാണിക്കുന്നതിനു മാത്രമേ ഇവിടെ ശ്രമിക്കുന്നുള്ളു.

നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയ്ക്ക് അടിസ്ഥാനമായിട്ടു ള്ളതു മനുഷ്യൻ ഈശ്വരസാരൂപ്യത്തിൽ സൃഷ്ടിതനാണ് എന്ന മൗലി കതത്വമാണ്. ഇതിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഗ്രീഗോറിയോസ് വാദിക്കുന്നത് ഇങ്ങനെയാണ്.

മനുഷ്യൻ സ്വതന്ത്രനാണോ അതോ വെറും അടിമയാണോ? മനുഷ്യൻ അടിമയാണെങ്കിൽ ഈശ്വരനും അടിമ തന്നെ; അല്ലെങ്കിൽ അവർ തമ്മിൽ സാരൂപ്യം എങ്ങനെ ഉണ്ടാകും? ഈശ്വരൻ സ്വതന്ത്രനാണെങ്കിൽ മനുഷ്യനും സ്വതന്ത്രനായിരിക്കണം. ഈ തത്വം വേണ്ടത്ര മനസ്സിലാകാത്തതുകൊണ്ടായിരിക്കണം പാശ്ചാത്യ ക്രൈസ്തവ ചിന്തയിൽ ഈശ്വരന്റെ പരമാധികാരവും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും തമ്മിൽ പരസ്പരവൈരുദ്ധ്യം ആരോപിക്കപ്പെടുന്നത്. എന്നാൽ ചിന്തയുടെ ആരംഭവും അടിസ്ഥാനവും ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സാരൂപ്യമാണെങ്കിൽ രണ്ടേ രണ്ടു സാധ്യതകൾ മാത്രമേയുള്ളു. ഒന്നുകിൽ ഈശ്വരൻ മനുഷ്യനെപ്പോലെ മരണാധീനനും അധർമ്മബദ്ധനുമാണ്. അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യൻ ഈശ്വരനെപ്പോലെ അമർത്യനും അധർമ്മം തീണ്ടാത്തവനും ആയിത്തീരണം.

ഏതായിരുന്നാലും ഈശ്വരനും മനുഷ്യനും തമ്മിലുള്ള സാരൂപ്യം പ്രാഥമിക തത്വമായി നാം സ്വീകരിക്കുന്നെങ്കിൽ മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിക്കുക എന്നതിന്റെ അർത്ഥം ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഷേധിക്കുകയാണ്. ഈശ്വരനെ പരാധീനനാക്കുകയാണ്.

ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം

പക്ഷേ, ഈശ്വരൻ സ്വതന്ത്രനാണെന്നു പറഞ്ഞാൽ എന്താണതിനർത്ഥം? ഗ്രീഗോറിയോസ് ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിശദീകരിക്കുന്നത് ഈശ്വരന്റെ അതിരിക്തതയുടെ (transcendance) മാത്രം അടിസ്ഥാനത്തിലല്ല, അതിരിക്തതയുടേയും അന്തര്യാമിത്വത്തിന്റേയും ഒരുമിച്ചുള്ള അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. അദ്ദേഹത്തിന്റെ കാലത്തിനു മുമ്പുള്ള യവനചിന്തകന്മാരിൽ സ്റ്റോയിക്കുകൾ (Stoics) ഈശ്വരനെ പൂർണ്ണമായും പ്രപഞ്ചാന്തര്യാമിയായി മാത്രവും നേരെമറിച്ച് അരിസ്റ്റോട്ടിലിനെപ്പോലുള്ളവർ പൂർണ്ണമായും പ്രപഞ്ചാതിരിക്തനായും വിവക്ഷിച്ചിരുന്നു. അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റെ 'കേവലക്രിയ' (Pure Act) അഥവാ അചലിത ചലയിതാവ് (unmoved mover) പ്രപഞ്ചവുമായി യാതൊരു വേഴ്ചയുമില്ലാതെ അതിരിക്തതയുടെ പൂർണ്ണ കൈവല്യത്തിലാണ് നിലകൊള്ളുന്നത്. ഗ്രീഗോറിയോസിനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം സ്റ്റോയിക്കുകളുടെയും അരിസ്റ്റോട്ടിലിന്റേയും പരസ്പരവിരുദ്ധങ്ങളായ ചിന്താഗതികളെ അനുരഞ്ജിപ്പിച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു ഈശ്വരവിഭാവനത്തിനാണ് അദ്ദേഹം ഉദ്യമിക്കുന്നത്.

ഈശ്വരൻ അതിരിക്തനാണ്. അതേസമയം അന്തർയ്യാമിയുമാണ്. എന്നാൽ തന്റെ അതിരിക്തതയിലും അന്തർയ്യാമിത്വത്തിലും ഒരുപോലെ താൻ സ്വതന്ത്രനായി നിലകൊള്ളുന്നു. അതിരിക്തതയിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം നമുക്ക് ഏറെക്കുറെ മനസ്സിലാക്കാം. എന്നാൽ വസ്തു

നിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചത്തിൽ അന്തർലീനനായിക്കൊണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യം പാലിക്കുവാൻ ഈശ്വരനുപോലും സാധിക്കുന്നതെങ്ങനെയാണെന്ന് നമുക്കു സംശയം തോന്നാം. ഒന്നാമത് ഈശ്വരനും പ്രപഞ്ചവും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ഗ്രീഗോറിയോസ് വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതെങ്ങനെ എന്നു നോക്കാം.

സ്റ്റോയിക്കുകളുടെ ചിന്താഗതിയിൽ ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചാന്തർലീനനാണ്. പ്രപഞ്ചത്തിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായ ഒരു അസ്തിത്വം ഈശ്വരനു സാദ്ധ്യമേ അല്ല. ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുന്നത് ഈശ്വരൻ പൂർണ്ണമായും അതിരിക്തനാണെന്നാണ്. അതുകൊണ്ട് പൂർണ്ണമായും നിഷ്പ്രപഞ്ചതയിൽ തന്റെ അസ്തിത്വം പാലിക്കുന്നവനാണ്.

അങ്ങനെയെങ്കിൽ ഈ പ്രപഞ്ചം എവിടെനിന്നുണ്ടായി? എവിടെ എന്തിലാണത് ഇന്നു നിലകൊള്ളുന്നത്? വസ്തുപ്രപഞ്ചം ഒന്നുകിൽ ഈശ്വരനിലാണ്, അല്ലെങ്കിൽ ഈശ്വരനു പുറത്താണ്. ഈശ്വരനിലാകണമെങ്കിൽ ഈശ്വരൻ തന്നെ വസ്തുമയനായിരിക്കണം. വസ്തുമയമായത് വസ്തുവിലല്ലാതെ നിലകൊള്ളുവാൻ സാധിക്കുന്നതെങ്ങനെ? ഈശ്വരനു പുറത്താണെങ്കിൽ അത് ഈശ്വരനിൽ നിന്നു സ്വതന്ത്രമായിരിക്കും. അങ്ങനെയെങ്കിൽ, പ്രപഞ്ചവും ഈശ്വരനെപ്പോലെ അനാദ്യന്തമാണ്.

ഈ പ്രശ്നത്തിനു ഗ്രീഗോറിയോസ് മറുപടി നൽകുന്നത് വസ്തുവിനുതന്നെ ഒരു പുതിയ നിർവ്വചനം നൽകിയാണ്. ആ നിർവ്വചനം തന്റെ സമകാലീനന്മാർക്ക് എത്രമാത്രം മനസ്സിലായി എന്നു നമുക്കറിഞ്ഞുകൂടാ. ഇക്കാലത്തുള്ളവർക്ക് അത് മനസ്സിലാക്കുവാൻ കുറേക്കൂടി എളുപ്പമാണ്. വസ്തുവെന്നു പറയുന്നത് ശക്തിയുടെ ഒരു ഭാവം മാത്രമാണ് എന്നാണ് ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ വാദം. 'ആത്മാവിനേയും പുനരുത്ഥാനത്തേയും പറ്റി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ അദ്ദേഹം തന്റെ സഹോദരിയെക്കൊണ്ടു പറയിക്കുന്നു: "വസ്തുപ്രപഞ്ചം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്നു തീർത്തു പറയുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ആരെങ്കിലും പറയാൻ ശ്രമിച്ചാൽ അത് അബദ്ധമായിതീരുകയേയുള്ളു. പക്ഷേ, ഒന്നു നമുക്കു പറയാൻ കഴിയും, ഈശ്വരൻ ഇച്ഛിക്കുമ്പോൾ ഈശ്വരേച്ഛയുടെ ശക്തി പദാർത്ഥമായി പരിണമിക്കുന്നു. സർവ്വ പദാർത്ഥത്തിന്റേയും അസ്തിത്വത്തിനു നിദാനം ഈശ്വരേച്ഛയാണ്."

ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ ഈശ്വരൻ അന്തർയ്യാമിയായിരിക്കുന്നു എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഈശ്വരാസ്തിത്വം വസ്തുപ്രപഞ്ചത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാണെന്നല്ല അർത്ഥം. ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയാണു വസ്തുനിഷ്ഠമായ പ്രപഞ്ചമായി പരിണമിക്കുന്നത് എന്നതിൽതന്നെയാണ് തന്റെ അന്തർയ്യാമിത്വം.

അതായത് തന്റെ അസ്തിത്വത്തിൽ കൂടെയല്ല. പ്രത്യുത തന്റെ ഇച്ഛാശക്തിയിൽകൂടിയാണ് ഈശ്വരൻ പ്രപഞ്ചത്തിൽ അന്തർയ്യാമി ആയിരിക്കുന്നതെന്നു സാരം.

എന്നാൽ ഈശ്വരന്റെ ഇച്ഛാശക്തി നിശ്ചലമല്ല, പ്രത്യുത സചേഷ്ടമാണ്, ക്രിയാത്മകമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് തന്റെ അന്തർയ്യാമിത്വവും തന്റെ അതിരിക്തതയെപ്പോലെതന്നെ സ്വതന്ത്രമായി നിലകൊള്ളുന്നത്.

ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത
– ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശം

തന്റെ അതിരിക്തതയിലും തന്റെ അന്തർയ്യാമിത്വത്തിലും ഈശ്വരൻ അജ്ഞേയനായി നിലകൊള്ളുന്നു. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ കാലത്തിനു മുൻപു ജീവിച്ചിരുന്ന നിയോപ്ലേറ്റോണിസ്റ്റ് യവന ദാർശനികനായ പ്ലോട്ടൈനസ് പറയുമായിരുന്നു, ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത മനുഷ്യമനസ്സ് വസ്തുനിഷ്ഠമായ ഒരു ശരീരത്തിൽ കുടുങ്ങിക്കിടക്കുന്നതുകൊണ്ടാണ് ഉണ്ടാകുന്നതെന്ന്. ശരീരത്തിൽ നിന്നു മുക്തി പ്രാപിച്ചാൽ ഈശ്വരനെ അറിയുവാൻ മനുഷ്യനു സാധിക്കുമെന്നായിരുന്നു പല ഹൈന്ദവ ദാർശനികന്മാരേയുംപോലെ പ്ലോട്ടൈനസും അഭിപ്രായപ്പെട്ടിരുന്നത്. എന്നാൽ ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുന്നത്, ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ലക്ഷണമാണ് ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത; അല്ലാതെ മനുഷ്യമനസ്സിന്റെ ബാന്ധവത്തിൽ നിന്ന് ഉത്ഭൂതമാകുന്നതല്ല എന്നാണ്.

ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ സമകാലീനനും സ്നേഹിതനുമായ നാസ്സിയാൻസിലെ ഗ്രീഗോറിയോസ് പറയുമായിരുന്നു, ഈശ്വരനെപ്പറ്റി മനുഷ്യമനസ്സിന് അറിയുവാൻ കഴിയുന്ന ഏകവസ്തുത ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത മാത്രമാണെന്ന്. നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ സഹോദരനായ മഹാനായ ബസ്സേലിയോസിന്റെ അഭിപ്രായം അതിലും കടന്നതാണ്. ഈശ്വരനെ ഗ്രഹിക്കുവാൻ സൃഷ്ടിയിലുള്ള യാതൊരു മനസ്സിനും സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നു മാത്രമല്ല, സൃഷ്ടജീവികളെപ്പോലും പരിപൂർണ്ണമായി ഗ്രഹിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു സാദ്ധ്യമല്ല. ഒരു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ അല്ലെങ്കിൽ സൃഷ്ടിയെ മനസ്സിലാക്കുവാൻ അതിന്റെ പ്രവർത്തനരീതി എന്തായിരിക്കുമെന്നു ഗ്രഹിക്കുകയാണല്ലോ മാർഗ്ഗം. ഒരു സൃഷ്ടിത ജീവിയെ പൂർണ്ണമായി നാം ഗ്രഹിക്കണമെങ്കിൽ അതിന്റെ സകല പ്രവർത്തന സാദ്ധ്യതയേയും സകല ഭാവിയേയും നാം ഗ്രഹിച്ചിരിക്കണം. അങ്ങനെ ഒരു സൃഷ്ടിത ജീവിയുടെ സകല പ്രവൃത്തിയേയും മുൻകൂട്ടി അറിയുവാൻ നമുക്കു സാധിക്കുമെങ്കിൽ പിന്നെ അതിനു സ്വാതന്ത്ര്യം ഒന്നുമില്ലല്ലോ. സൃഷ്ടിയിൽ എല്ലാംതന്നെ അതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരിണാമത്തിൽ അജ്ഞേയമാണ്. ഈശ്വരനെക്കുറിച്ചു ഗ്രഹിക്കണമെങ്കിൽ

ഈശ്വരൻ എങ്ങനെയാണ് പ്രവർത്തിക്കുന്നതെന്നു നാം ഗ്രഹിക്കണമല്ലോ. ഈശ്വരന്റെ പ്രവർത്തന സാദ്ധ്യതകളെക്കുറിച്ച് നാം ഗ്രഹിക്കുന്നിടത്തോളം ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് നാം പരിമിതി കല്പിക്കുകയാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത, ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശമായി ഈ ദാർശനികന്മാർ കരുതുന്നത്.

മതപുരോഹിതന്മാരായ ഞങ്ങളെപ്പോലെയുള്ളവർ ഈശ്വരനെക്കുറിച്ച് എല്ലാം ഞങ്ങൾക്ക് അറിയാമെന്നും മറ്റുള്ളവരെ പഠിപ്പിക്കാമെന്നുമൊക്കെ നടിച്ചു നടക്കാറുണ്ട്. യഥാർത്ഥത്തിൽ ഞങ്ങൾക്കു ചെയ്യാൻ സാധിക്കുന്നത് ഈശ്വരന്റെ അജ്ഞേയത മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിൽ കൊണ്ടുവരിക മാത്രമാണ്. അജ്ഞാനം, അതേ അധീതമായ ഒരു അജ്ഞാനം അഭ്യസിപ്പിക്കുവാൻ കടപ്പെട്ടവരാണ് ഞങ്ങൾ. അതല്ലാതെ ഈശ്വരൻ ഞങ്ങളുടെ ചെപ്പിനകത്തിരിക്കുന്ന ഒരു വസ്തുവായി കരുതി ദീർഘവിവരണങ്ങൾ മൂലം ആ അജ്ഞേയനെ മറ്റുള്ളവർക്ക് മനസ്സിലാക്കിക്കൊടുക്കാൻ ഞങ്ങൾ പലപ്പോഴും ശ്രമിക്കുന്നത് ഞങ്ങളുടെ സ്വന്തം അജ്ഞാനത്തിന്റെ ലക്ഷണം മാത്രമാണ്.

ഈശ്വരന്റെ അതിരിക്തസ്വാതന്ത്ര്യം

ഈശ്വരൻ അതിരിക്തനെന്നു പറഞ്ഞാൽ സർവ്വത്തിൽനിന്നും വിദൂരനും വ്യത്യസ്തനുമാണെന്നു മാത്രമല്ല അർത്ഥം. സ്ഥലകാലനിശ്ചിതമായ ഒരു രൂപമോ ഭാവമോ ഈശ്വരനില്ലാത്തതുകൊണ്ട് നമ്മുടെ ജ്ഞാനപരിമിതിയിലുള്ളതോ അതിനപ്പുറമായതോ ആയ ഏതെങ്കിലും അസ്തിത്വവുമായി ഈശ്വരനെ താരതമ്യവിവേചനം ചെയ്യുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല.

സർവ്വസാദ്ധ്യത (Potentially) യുടേയും കേദാരമായ ഈശ്വരൻ തന്റെ ഏതെങ്കിലും സാദ്ധ്യതയെ യാഥാർത്ഥ്യ (realisation actuality) ത്തിലേക്ക് കൊണ്ടുവന്നു കഴിയുമ്പോഴേയ്ക്ക് ആ പ്രത്യേക സാദ്ധ്യതയെക്കുറിച്ചു തനിക്കുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെട്ടു കഴിയുകയില്ലേ എന്ന് ദാർശനികന്മാർ സംശയിക്കാറുണ്ട്. ഉദാഹരണമായി നിഷ്പ്രപഞ്ചതയിൽ നിലകൊണ്ടിരുന്ന ഈശ്വരന് പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി മൂലം സപ്രപഞ്ചനായിത്തീരുകയോ തീരാതിരിക്കുകയോ ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായിരുന്നു. എന്നാൽ പ്രപഞ്ചസൃഷ്ടി മൂലം സപ്രപഞ്ചനായിക്കഴിഞ്ഞതോടെ ആ സ്വാതന്ത്ര്യം നഷ്ടപ്പെട്ടില്ലേ എന്നാണ് സംശയം. ഇല്ല, എപ്പോൾ വേണമെങ്കിലും സപ്രപഞ്ചതയോ നിഷ്പ്രപഞ്ചതയോ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം തനിക്കിപ്പോഴും അവശേഷിക്കുന്നുണ്ടെന്നും, ഓരോ 'നിമിഷ'ത്തിലും താൻ സപ്രപഞ്ചതയെ ഇച്ഛിക്കുന്നതു മാത്രമാണ് പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അസ്തിത്വത്തിന്നടിസ്ഥാനമെന്നുമാണ് സൃഷ്ടിവാദികളായ ക്രൈസ്തവ ദാർശനികന്മാർ പഠിപ്പിക്കുന്നത്. അടുത്ത 'നിമിഷ'ത്തിൽ

ഈശ്വരൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ച് നിഷ്പ്രപഞ്ചതയെ ഇച്ഛിക്കുന്നെങ്കിൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ അഭാവമായിരിക്കും ആ ഇച്ഛയുടെ ഫലം.

സർവ്വനിശ്ചിതത്വത്തിനും അതിരിക്തനാണ് ഈശ്വരൻ എന്നത് ഈശ്വരസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു വശം മാത്രമാണ്. എന്നാൽ പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയദർശനത്തിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് നിഷേധാത്മകമായ ഈ അർത്ഥത്തേക്കാൾ കൂടുതൽ പ്രാമുഖ്യം കല്പിക്കുന്നത് രചനാത്മകമായ ശക്തിക്കാണ്. ഇച്ഛിപ്പാൻ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായതുകൊണ്ട് സ്വാതന്ത്ര്യമാകയില്ല. രണ്ടു സാദ്ധ്യതകൾ തമ്മിൽ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ടായതുകൊണ്ടും വലിയ വിശേഷമൊന്നുമില്ല. ഭിക്ഷുവിന് കോടീശ്വരനാകണമെന്ന് ഇച്ഛിക്കുവാൻ പൂർണ്ണ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. ദാരിദ്ര്യം, ധനസമ്പത്ത് എന്നിവ തമ്മിൽ രണ്ടാമത്തേതിനെ തെരഞ്ഞെടുക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. പക്ഷേ, അതുകൊണ്ടെന്തു ഫലം? ദിവാസ്വപ്നം കാണാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം മാത്രം ലഭിച്ചതുകൊണ്ട് എന്തു വിശേഷം? ഇച്ഛിച്ചതും തെരഞ്ഞെടുത്തതും യാഥാർത്ഥ്യവൽക്കരിക്കുവാനുള്ള ശക്തി കൂടെയുണ്ടെങ്കിലേ രചനാത്മകമായ സ്വാതന്ത്ര്യമാകയുള്ളു.

ഈശ്വരന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നത് നിർദ്ദിഷ്ടതയിൽ നിന്നും നിശ്ചിതതയിൽ നിന്നുമുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം മാത്രമല്ല, പ്രത്യുത സർവ്വസാദ്ധ്യതകളേയും തന്നിൽ ഉൾക്കൊള്ളുവാനും തന്റെ ഇച്ഛയ്ക്കനുസരിച്ച് അവയെ യാഥാർത്ഥ്യത്തിൽ കൊണ്ടുവരുവാനുമുള്ള ശക്തി തനിയ്ക്കുണ്ടെന്നുള്ളതിലാണ് ഈശ്വര സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മർമ്മം കിടക്കുന്നത്.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യം

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തേയും പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദാർശനികന്മാർ വിവക്ഷിക്കുന്നത് ഈശ്വര സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ രൂപത്തിലും അടിസ്ഥാനത്തിലുമാണ്. ഈശ്വരനെപ്പറ്റി ഇതുവരെ പറഞ്ഞതുതന്നെ വളരെക്കൂടുതലായിപ്പോയെന്നാണ് എന്റെ ഭയം. പറഞ്ഞതിൽ വളരെയധികം അബദ്ധങ്ങളും കണ്ടേക്കും. അതുകൊണ്ടിനി മനുഷ്യനെപ്പറ്റിയും അവന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റിയും രണ്ടു വാക്കു പറയുവാൻ ശ്രമിയ്ക്കട്ടെ.

മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യത്തിന് ആറു വശങ്ങളുണ്ട്. ഒന്നാമത് വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യവും രണ്ടാമത് സമൂഹത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും. ഇവ തമ്മിൽ ബന്ധവുമുണ്ട്, വ്യത്യാസവുമുണ്ട്. കൂടാതെ, ചരിത്രത്തിൽ അല്ലെങ്കിൽ കാലത്തിലുള്ള മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമുണ്ട്. കാലാതീതമായ മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. ഈ നാലു വശങ്ങളിലും നിഷേധാത്മകാർത്ഥത്തിൽ അതായത് ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുമുള്ള വിമുക്തി എന്ന അർത്ഥത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. രചനാത്മകമായ അഥവാ ബാഹ്യസമ്മർദ്ദം കൂടാതെ സ്വമേധയാ നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. ഈ ആറു

വിധത്തിലുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെയും പ്രകടനങ്ങൾ ഈശ്വരസ്വഭാവത്തിന്റെ മനുഷ്യരൂപത്തിൽ കൂടെയുള്ള പ്രദർശനങ്ങളായി കരുതാം.

വ്യക്തിയും സമൂഹവും

നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിൽ മനുഷ്യൻ എന്ന പദപ്രയോഗം കൊണ്ട് പ്രധാനമായി വിവക്ഷിക്കുന്നതു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തെ മുഴുവൻ ഒന്നായിട്ടാണ്. അതായത് ഇന്നു ജീവിച്ചിരിക്കുന്ന മനുഷ്യൻ മാത്രമല്ല, മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആരംഭം മുതൽ ഉള്ള എല്ലാ മനുഷ്യരേയുംകൂടി ഒരു മനുഷ്യവർഗ്ഗമായി അദ്ദേഹം വിഭാവനം ചെയ്യുന്നു. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ മുഴുവനുമായുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ വിഭാവനം ചെയ്തിട്ട് ആ പശ്ചാത്തലത്തിൽ വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ കാണുവാനാണ് അദ്ദേഹം ശ്രമിക്കുന്നത്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറയുന്നത് മനുഷ്യരെല്ലാവരും ഒന്നായി പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ട് ഈശ്വരസ്വരൂപം പ്രാപിക്കുക എന്ന അർത്ഥത്തിലാണ്.

വ്യക്തിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം ലിംഗഭേദത്തിലാണ്. മനുഷ്യസൃഷ്ടിയുടെ ആദിയിൽ ലിംഗഭേദമില്ലായിരുന്നുവെന്നും മനുഷ്യന്റെ ആത്യന്തികലക്ഷ്യപ്രാപ്തിയിൽ ലിംഗഭേദം ഒഴിഞ്ഞുപോകുമെന്നുമാണ് ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ വിവക്ഷ. ലിംഗഭേദത്തിൽ നിന്നുത്ഭൂതമാകുന്ന ബഹുത്വവും വ്യക്തിത്വവും മാനുഷികതയുടെ അവശ്യഘടകങ്ങളിൽപ്പെട്ടതല്ലെന്നും അവസാനം അവ ഇല്ലാതായിത്തീരുമെന്നുമാണ് അദ്ദേഹം പറയുന്നത്.

പാശ്ചാത്യദർശനത്തിൽ പലപ്പോഴും മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം എന്നു പറയുമ്പോൾ ചിന്തിക്കുന്നത് വ്യക്തിയുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചു മാത്രമാണ്. എന്നാൽ വ്യക്തികൾക്കു തന്നെയും പൂർണ്ണ സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിക്കുന്നതിനു രാഷ്ട്രങ്ങളുടേയും വർഗ്ഗങ്ങളുടേയും വിമോചനം ആവശ്യമാണെന്നും മനുഷ്യവർഗ്ഗം മുഴുവൻ വിമുക്തമായി എല്ലാവരും ഒരുമിച്ചു നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതിലാണു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യവും സാക്ഷാത്കരിക്കപ്പെടുന്നതെന്നും ഇന്നു നമുക്കു കുറെശ്ശേ മനസ്സിലായിക്കൊണ്ടിരിക്കുകയാണ്. മനുഷ്യവ്യക്തി പൂർണ്ണമായി സ്വാതന്ത്ര്യം പ്രാപിക്കണമെങ്കിൽ അവനെ അടിച്ചമർത്തി ചൂഷണം ചെയ്യുന്ന വ്യവസ്ഥിതി പാടേ മാറണം. ഓരോ രാജ്യത്തേയും വ്യവസ്ഥിതി മാത്രമല്ല അന്താരാഷ്ട്രീയ വ്യവസ്ഥിതി കൂടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ വളർച്ചയ്ക്ക് ഉതകുന്നതായിത്തീരണം.

ചരിത്രവും കാലാതീതതയും

ലിംഗഭേദവും വ്യക്തിത്വവും തെറ്റാണെന്നല്ല മേൽ പറഞ്ഞതിനർത്ഥം. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആകമാന വിമോചനത്തിന്, വ്യക്തിത്വവും വ്യക്തി

കളും ഉണ്ടാകുന്നതിന്, ലിംഗഭേദവും ആവശ്യമാണ്. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ പാപാധീനനാകുന്ന മനുഷ്യൻ മരണാധീനനുമായിത്തീരുമെന്ന് ഈശ്വരൻ മുൻകൂട്ടി കണ്ടതുകൊണ്ടാണ് മനുഷ്യൻ മരണം മൂലം നിശ്ശേഷം നശിച്ചുപോകാതിരിക്കത്തക്കവണ്ണം മരണത്തോടനുബന്ധിച്ച് ജനനവും ജനനത്തിനാവശ്യമായ ലിംഗഭേദവും മനുഷ്യനു നൽകിയത്. ഇങ്ങനെ പാപത്തിന്റെ പരിണതഫലം മരണം. മരണത്തിനുള്ള താല്ക്കാലിക മറുമരുന്ന് ജനനം. മനുഷ്യന്റെ അനുഭവത്തിൽ ജനനവും മരണവും തമ്മിലുള്ള ഇടക്കാലത്തിനാണ് അവൻ കാലമെന്നു പേർ പറയുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ പൂർണ്ണവിമോചനം എന്നു പറയുന്നത് കാലികതയിൽനിന്നുള്ള വിമോചനം ആകണം. അതായത് ജനനമരണങ്ങളിൽനിന്നും ലിംഗഭേദത്തിൽ നിന്നുമുള്ള മോചനം.

ഒരു വ്യക്തിയുടെ വീക്ഷണത്തിൽ കാലമെന്നു പറയുന്നത് അവന്റെ ആയുഷ്കാലമാണ്. എന്നാൽ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വീക്ഷണത്തിൽ കാലമെന്നു പറയുന്നതു മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ചരിത്രമാണ്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പൂർണ്ണമോചനം ചരിത്രത്തിൽകൂടെ ഉള്ളതായിരുന്നാൽപോലും ചരിത്രത്തിൽ നിന്നുതന്നെ ഉള്ള മോചനം ആയിരിയ്ക്കണം. ചരിത്രം എന്നു പറയുന്നത് ഉത്പത്തിയും സാക്ഷാത്കാരവും തമ്മിലുള്ള അന്തരമാണ്. ഈ അന്തരത്തെ അതിജീവിച്ച് ചരിത്രത്തിന്നതീതമായ ഒരു സാക്ഷാത്കാരമാണ് മനുഷ്യന് ആവശ്യമായിട്ടുള്ളത്.

യാതൊന്നിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും യാതൊന്നിനായുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യവും (Freedom from and freedom for)

വ്യക്തിയായാലും സമൂഹമായാലും, കാലത്തിനുള്ളിലായിട്ടായാലും കാലാതീതമായിട്ടായാലും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിനു രണ്ടു വശങ്ങളുണ്ടെന്നു നാം പറയുന്നു. ഒന്നു നിഷേധാത്മകാർത്ഥത്തിൽ നമ്മുടെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തെ നിഹനിക്കുന്ന വസ്തുക്കളിൽനിന്നുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം. മറ്റൊന്ന് രചനാത്മകാർത്ഥത്തിൽ, നാം തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതോ ഇച്ഛിക്കുന്നതോ ആയിട്ടുള്ളതിനെ സഫലീകരിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയാകുന്ന സ്വാതന്ത്ര്യം. സാധാരണയായി നാം സ്വാതന്ത്ര്യത്തെപ്പറ്റി ചിന്തിക്കുമ്പോൾ ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം എന്നുള്ള നിഷേധാത്മകമായ അർത്ഥമാണ് നമ്മുടെ മനസ്സിൽ പലപ്പോഴുമുള്ളത്. വ്യക്തിയായാലും രാഷ്ട്രമായാലും ബാന്ധവത്തിൽ നിന്നുള്ള മോചനം കൊണ്ടു മാത്രം മനുഷ്യന് സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്ന ഈശ്വരസ്വരൂപം സംസിദ്ധിക്കുന്നില്ല. നന്മയെ തെരഞ്ഞെടുക്കുന്നതിനുള്ള വാസനയും, നന്മ ഏതെന്നു തിരിച്ചറിയുവാനുള്ള വിവേചനയും, തിരിച്ചറിഞ്ഞു തെരഞ്ഞെടുത്ത നന്മയെ സാഫല്യത്തിലെത്തിക്കുവാനുള്ള ശക്തിയും ചേർന്നെങ്കിൽ മാത്രമേ സ്വാതന്ത്ര്യം

പൂർണ്ണമാകയുള്ളു.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഘടന

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ രണ്ടു പ്രധാന ഘടകങ്ങൾ വ്യക്തിത്വത്തിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനവും മരണാധീനതയിൽ നിന്നുള്ള വിമോചനവും ആണെന്ന് മുകളിൽ പറഞ്ഞല്ലോ. ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിൽ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ മൂന്നാമത്തെ ഘടകത്തിന് 'അപാഥിയ' (apatheia) അല്ലെങ്കിൽ നിഷ്കാമത എന്നു പേർ പറയും. നിഷ്കാമത എന്നുള്ളത് തികച്ചും തൃപ്തികരമായ പരിഭാഷയല്ല. മനുഷ്യനെ നന്മയുടെ പഥത്തിൽ നിന്നു തിന്മയുടെ മാർഗ്ഗത്തിലേയ്ക്കു വ്യതിചലിപ്പിക്കുന്നതൊക്കെയും കാമ (Pathos) മാണ്; സ്റ്റോയിക്കുകളുടെ ചിന്തയിൽ അപാഥിയ എന്ന പദത്തിന് തൃഷ്ണയുടെ അഭാവം എന്നാണ് അർത്ഥം. എന്നാൽ ഗ്രീഗോറിയോസിന്റെ ചിന്താഗതിയിൽ തൃഷ്ണയുടെ അഭാവം കൊണ്ടുമാത്രം കാര്യം നടക്കുകയില്ല. മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളത് പദാർത്ഥമയമായ ഈ ലോകത്തേയും പദാർത്ഥേതരമായ ദിവ്യലോകത്തേയും ഒരുമിച്ചാസ്വദിക്കുന്നതിനാണ്. നിഷ്കാമത എന്നതുകൊണ്ട് അദ്ദേഹം ഉദ്ദേശിക്കുന്നത് ബാന്ധവത്തിൽ വീഴാതെ നന്മയെ ആസ്വദിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയേയാണ്. മനുഷ്യന്റെ നിഷ്കാമത എന്നു പറയുന്നത് നിശ്ചലമല്ല; പദാർത്ഥലോകത്തിൽനിന്ന് പൂർണ്ണമായും അതിരിക്തവുമല്ല. പദാർത്ഥലോകത്തേയും പദാർത്ഥേതരലോകത്തേയും ആസ്വദിച്ചു സ്വർഗ്ഗത്തിനും ഭൂമിയ്ക്കും മദ്ധ്യവർത്തിയായി ജീവിക്കുവാനാണ് അവൻ വിളിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നതു പദാർത്ഥലോകത്തിൽ നിന്നും ശരീരപഞ്ജരത്തിൽനിന്നും ഉള്ള പൂർണ്ണമായ വിമുക്തിയല്ല, പ്രത്യുത ബാന്ധവഭയം കൂടാതെ സർവ്വ നന്മയേയും ആസ്വദിക്കുന്നതിനുള്ള ശക്തിയാണ്.

സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പൂർണ്ണതയിങ്കൽ ഗുരുത്വാകർഷണ (gravity) ത്തിന്റേയും മരണത്തിന്റെയും ബാന്ധവത്തിലുള്ള ഇപ്പോഴത്തെ സ്ഥൂലശരീരത്തെ നാം താഴെവയ്ക്കാതെ സാദ്ധ്യമല്ല. എന്നാൽ ശരീരത്തിൽനിന്നുമുള്ള മുക്തിയേക്കാൾ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അവശ്യഘടകമായിട്ടുള്ളത് നമ്മെ അങ്ങോട്ടുമിങ്ങോട്ടും പിടിച്ചുവലിക്കുന്ന എല്ലാ ആകർഷക ശക്തികളിൽനിന്നും മോചനം പ്രാപിച്ച് അതേസമയം തന്നെ നിശ്ചലരായി നിൽക്കാതെ നാം ഉദ്ദേശിക്കുന്ന മാർഗ്ഗത്തിൽകൂടെ ചരിക്കുവാനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യമാണ്. കാമം നമ്മെ അടിപ്പെടുത്തിക്കൂടാ. പക്ഷേ, സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നതിന് കാമത്തിന്റെ അഭാവമെന്നല്ല അർത്ഥം. പ്രത്യുത നമ്മുടെ ആഗ്രഹങ്ങളെ നമ്മുടെ ഇച്ഛാശക്തിക്കനുസരണമായി നിയന്ത്രിക്കുവാനും ഭൗതിക ലോകത്തേയും ആദ്ധ്യാത്മിക ലോകത്തേയും ബാന്ധവം കൂടാതെ ആസ്വദിക്കുവാനുമുള്ള കഴിവ് എന്നാണർത്ഥം.

സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നുള്ള പദത്തിന് ഈശ്വരസന്നിധിയിലേക്കു ഭയം കൂടാതെ പ്രവേശിക്കുവാനുള്ള സാദ്ധ്യത എന്നുകൂടെ അർത്ഥമുണ്ട്. ഈശ്വരസവിധത്തിൽ നിന്നും നമ്മെ അകറ്റി നിർത്തുന്ന സംഗതികൾ തിന്മയും കാപട്യവുമാണ്. കളങ്കമില്ലാത്ത മനഃസാക്ഷിയുള്ളവർക്കു മാത്രമേ ധൈര്യപൂർവ്വം ഈശ്വരസന്നിധിയിൽ പ്രവേശിക്കുവാൻ സാധിക്കൂ. കുറ്റബോധത്തിൽനിന്നും തിന്മയിൽ നിന്നുമുള്ള മോചനം കൂടാതെ മനുഷ്യനു സ്വതന്ത്രനാകുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. ആകാംക്ഷയിൽ നിന്നും വ്യാകുലത്തിൽ നിന്നും വിമുക്തരായി ശിക്ഷാഭയം കൂടാതെ ഈശ്വര സവിധത്തിൽ ആടിപ്പാടി ആനന്ദിക്കുന്നതാണു സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ പരമ പ്രകടനം. പാപം ചെയ്ത ആദാമും ഹവ്വായും ഈശ്വരൻ അവരെ അന്വേഷിച്ചു വരുമ്പോൾ ഓടി ഒളിക്കേണ്ടതായി വരുന്നു. ഈശ്വരനിൽ നിന്നോ മറ്റുള്ളവരിൽ നിന്നോ ഒളിക്കുവാൻ ആവശ്യമില്ലാത്ത ഒരു സ്ഥിതിവിശേഷത്തിനാണ് സ്വാതന്ത്ര്യമെന്നു പറയുന്നത്. തികഞ്ഞ സ്വാഭാവികതയോടെ ആനന്ദനൃത്തം ചെയ്തു മുഷിച്ചിലും അല്ലലും ഇല്ലാതെ അനുസ്യൂതമായി പ്രസരിക്കുന്ന അനന്തമായ ആനന്ദത്തെയാണ് മനുഷ്യസ്വാതന്ത്ര്യമായി നിസ്സായിലെ ഗ്രീഗോറിയോസ് വിവക്ഷിക്കുന്നത്.

ഇവിടെ ഒരു പ്രശ്നം ഉദിക്കുന്നുണ്ട്. ഈശ്വരൻ പ്രകൃത്യാ അപ്രാപ്യനും അജ്ഞേയനും ആണെങ്കിൽ മനുഷ്യനെങ്ങനെയാണു ആ സന്നിധാനത്തിലേയ്ക്കു പ്രവേശിക്കുക? പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ ദർശനത്തിന്റെ ചില പ്രത്യേകതകൾ ഇവിടെയാണു വെളിപ്പെടുന്നത്. ഒന്നാമത്: ഈശ്വരസന്നിധാനം എന്നു പറയുന്നത് അങ്ങു ദൂരെ ലോകത്തിന്നതീതമായ ഒരു സ്ഥലത്തുള്ളതല്ല. ഈ പ്രപഞ്ചത്തിൽ തന്റെ ഇച്ഛാശക്തി മൂലം അന്തർയ്യാമിയായി സന്നിഹിതനായിരിക്കുന്ന ഈശ്വരൻ മനുഷ്യന്റെ അന്തസ്സത്തയിലും സന്നിഹിതനാണ്. ഈശ്വരദർശനം എന്നു പറയുന്നത് ഈശ്വരമുകുരമായ മനുഷ്യൻ തിന്മയിൽനിന്നും വഞ്ചനയിൽ നിന്നും അജ്ഞാനത്തിൽ നിന്നും മോചനം പ്രാപിച്ച് ഈശ്വര സാരൂപ്യം പ്രാപിക്കുമ്പോൾ മനുഷ്യൻ തന്നെ ഈശ്വരനെ പ്രതിബിംബിപ്പിക്കുന്നതിൽ നിന്നാണുണ്ടാകുന്നത്. രണ്ടാമത്: സത്തയിൽ ഈശ്വരൻ അജ്ഞേയനാണെങ്കിലും, തന്റെ ശക്തി (power, energia) യിലും ക്രിയയിലും (act) അവന്റെ സന്നിധിയിൽ പ്രവേശിപ്പാനും ഈശ്വരനെ അറിയുവാനും മനുഷ്യനു സാധിയ്ക്കും.

കർത്തൃത്വത്തിൽ കൂടെയുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം

ഇതുവരെ പ്രതിപാദിച്ചത് മനുഷ്യന് ഈശ്വരനോടുള്ള ബന്ധത്തിൽ കൂടെയുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യാനുഭവത്തെക്കുറിച്ചാണ്. ഇനി പ്രതിപാദിക്കുവാനുള്ളത് സൃഷ്ടിയുടെ നാഥനും നന്മയുടെ കർത്താവും എന്ന നിലയിൽ

മനുഷ്യനുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യത്തെക്കുറിച്ചാണ്. മനുഷ്യപ്രകൃതി സൃഷ്ടിയിങ്കൽതന്നെ രാജകീയമാണ്. ഈശ്വരൻ പ്രഭുവാണ്. അവന്റെ സ്വരൂപമായ മനുഷ്യനും പ്രഭു തന്നെ. അല്ലാതെ ദാസനല്ല. സർവ്വ പ്രപഞ്ചത്തിന്റേയും അധിപനാകുവാൻ വേണ്ടിയാണു മനുഷ്യനെ സൃഷ്ടിച്ചിട്ടുള്ളതെന്നു ഗ്രീഗോറിയോസ് വാദിക്കുന്നു. ഇതേപ്പറ്റി അദ്ദേഹം പറയുന്നത് മനുഷ്യന്റെ മനസ്സു മാത്രമല്ല അവന്റെ ശരീരം കൂടെ ഈ രാജത്വത്തിന് ഉതകത്തക്കവണ്ണമാണ് സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത് എന്നാണ്. മൃഗങ്ങൾ തങ്ങളുടെ മുൻകാലുകൾ ഉപയോഗിക്കുന്നത് അവയുടെ താഴ്ത്തപ്പെട്ട തല താങ്ങാനാണ്. മനുഷ്യനാകട്ടെ തല താഴ്ത്താതെ ഉയർത്തിപ്പിടിച്ച് രണ്ടു കാലുകളിന്മേൽ മാത്രം സഞ്ചരിക്കുന്നു. അവന്റെ മുൻകാലുകളായ കൈകൾ മനസ്സിന്റെ ഇച്ഛയെ അനുവർത്തിക്കുന്ന ഉപകരണങ്ങളായി മാറുന്നു. മൃഗങ്ങളുടെ വായും നാക്കും മൂക്കും ഒക്കെ ഉപയോഗിക്കുന്നത് ഭക്ഷണം മണത്തറിഞ്ഞു കണ്ടുപിടിച്ച് ചുണ്ടും നാക്കുംകൊണ്ട് പെറുക്കി എടുത്ത് വായ്ക്കകത്താക്കാനാണ്. മനുഷ്യനാകട്ടെ അവന്റെ വായും ചുണ്ടും നാവുമൊക്കെ ഭാഷയെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാനും, ഭാഷ മൂലം മനസ്സിന്റെ ശക്തിയേയും മനുഷ്യർ തമ്മിലുള്ള പരസ്പരബന്ധത്തേയും വർദ്ധിപ്പിക്കുവാനും ഉപയോഗിക്കുന്നു.

മൃഗങ്ങൾക്ക് കൊമ്പുണ്ട്, പല്ലുണ്ട്, നഖമുണ്ട്, വേഗതയുണ്ട്, ശക്തിയുണ്ട്. മനുഷ്യന് ഇവയൊന്നുമില്ല. പക്ഷേ, അതൊരു ബലഹീനതയല്ല. കാരണം സ്വാഭാവികമായി അവനില്ലാത്ത ശക്തികളെ തന്റെ ചിന്താശക്തികൊണ്ട് ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു കഴിയുന്നു. ആയുധങ്ങളും ഉപകരണങ്ങളും വസ്ത്രങ്ങളും വാഹനങ്ങളുമൊക്കെ ഉണ്ടാക്കി മനുഷ്യൻ മൃഗങ്ങളുടെയും നാഥനായിത്തീരുന്നു. ഇതെല്ലാം മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ ഒരു പ്രകടനം തന്നെയാണ്. സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിൽനിന്നു വിമുക്തനായി പരമാത്മാവോടു ചേരുന്നതിൽ മാത്രമല്ല മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം കിടക്കുന്നത്. പ്രത്യുത സ്ഥൂലപ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ജീവികളേയും കീഴടക്കി അവയെ ശരിയായി ഭരിക്കുന്നതിലും കൂടെയാണ് മനുഷ്യന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യം സ്ഥിതിചെയ്യുന്നത്.

പക്ഷേ, ഇങ്ങനെ ഭരിക്കുന്നതു നിഷേധാത്മകമായ രീതിയിലോ സമാധാനപാലനം എന്ന അർത്ഥത്തിലോ എടുത്തുകൂടാ. പ്രകൃതിയെ കീഴടക്കുന്നത് അതിൽതന്നെ സ്വാതന്ത്ര്യമാകുന്നില്ല.

ഈശ്വരൻ സർവ്വ നന്മയുടേയും കേദാരമാണ്; ഈശ്വരസ്വരൂപമായ മനുഷ്യനും അങ്ങനെ തന്നെയാണ്. സൃഷ്ടിയെ മനുഷ്യൻ കീഴടക്കുന്നതു നന്മയെ ഉത്പാദിപ്പിക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണ്. സയൻസും ടെക്നോളജിയും കൊണ്ട് ലോകത്തെ കീഴടക്കിയതുകൊണ്ടു മാത്രം മനുഷ്യൻ മനുഷ്യനാകുന്നില്ല. പ്രപഞ്ചത്തിലുള്ള വസ്തുക്കളേയും ജീവികളേയും

ഉപയോഗിച്ചു പുതിയ നന്മകളെ സൃഷ്ടിച്ച് ഈശ്വരസ്വഭാവമാകുന്ന നന്മയുടെ പ്രകടനത്തിനായി പ്രകൃതിയെ ഉപയോഗിക്കുവാൻ മനുഷ്യനു കഴിയുമ്പോഴേ മനുഷ്യൻ പൂർണ്ണമായും സ്വതന്ത്രനാകുവാൻ ആരംഭിക്കുകയുള്ളു.

ഈശ്വരൻ നന്മയാണ്; പ്രകൃതി നന്മയുമല്ല തിന്മയുമല്ല. മനുഷ്യന് നന്മയും തിന്മയും സാദ്ധ്യതകളാണ്. ഈശ്വരന്റെ നന്മയെ പ്രകൃതിയിൽ കൂടെ പ്രദർശിപ്പിക്കുന്നതിലാണ് മനുഷ്യന്റെ സൃഷ്ടിപരമായ നന്മ കാണേണ്ടത്.

ഈശ്വരൻ തന്റെ സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നു. മനുഷ്യനും നന്മയെ സൃഷ്ടിക്കുന്നതു മൂലമാണ് യഥാർത്ഥത്തിൽ ഈശ്വരസ്വരൂപനും സ്വതന്ത്രനുമായിത്തീരുന്നത്.

(കേരളാ ദാർശനിക സമിതി 'സ്വാതന്ത്ര്യം' എന്ന വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് നടത്തിയ സെമിനാറിൽ അവതരിപ്പിച്ച പ്രബന്ധം, *സ്വാതന്ത്ര്യം: ദാർശനിക ദൃഷ്ടിയിൽ*, എഡി. ആൽബർട്ട് നമ്പ്യാപറമ്പിൽ, ജനത ബുക്സ്, തേവര, 1970)

5

പരിണാമവാദം: പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവദർശനത്തിൽ

ശാസ്ത്രചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനപ്രമാണങ്ങളിലൊന്നാണ് പരിണാമവാദമെന്നും അവിതർക്കിതങ്ങളായ സാക്ഷ്യങ്ങളിന്മേലാണ് അത് അധിഷ്ഠിതമായിട്ടുള്ളത് എന്നുമൊക്കെയുള്ള ധാരണ ശാസ്ത്രാദ്ധ്യാപകന്മാരുടെയിടയിൽപ്പോലും ഇന്നും കാണുന്നുണ്ട്. എന്നാൽ ശാസ്ത്ര പണ്ഡിതന്മാരിൽ പലരും ഇന്ന് പരിണാമവാദത്തെ ജീവവൃക്ഷത്തിന്റെ ഉദ്ഭവവും വളർച്ചയും സംബന്ധിച്ച വസ്തുതകളെ ശാസ്ത്രീയമായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ സഹായിക്കുന്ന ഒരു ഉപക്ഷേപം (hypothesis) ആയോ വസ്തുതകളാൽ തെളിയിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ള ഒരു സിദ്ധാന്തമായോ സ്വീകരിക്കുന്നില്ലെന്നുള്ളതാണ് പരമാർത്ഥം.

പരിണാമവാദത്തിന്റെ രണ്ട് പ്രാഥമിക രൂപങ്ങളാണ് ഉള്ളത്. രണ്ടിനെയും തെളിവു പോരായെന്നുള്ള കാരണംകൊണ്ട് നിരാകരിക്കേണ്ടിവന്നിരിക്കുന്ന അവസ്ഥയാണ് ഇന്നുള്ളത്. എന്നാൽ ഇവയെക്കാൾ യാഥാർത്ഥ്യനിഷ്ഠമായ ഒരുപക്ഷേപം രൂപവൽക്കരിക്കുവാൻ പല ശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരും ഇന്നു ശ്രമിക്കുന്നുണ്ട്.

1751-ൽ മൗപ്പർത്വിസ് (Maupertuis) എന്ന ഫ്രഞ്ച് ശാസ്ത്രജ്ഞൻ പരിണാമവാദത്തെ അതിന്റെ പ്രാകൃതരൂപത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചു. 1809-ൽ ലാമാർക്ക് (Lamarck) അതിനെ വിശദീകരിച്ചു. ആർജ്ജിത സ്വഭാവങ്ങൾ (acquired characteristics) അടുത്ത തലമുറയ്ക്ക് ആനുവംശികമായി വിനിമയം ചെയ്യപ്പെടാവുന്നവയാണെന്നുള്ള വാദത്തിന്മേൽ അടിസ്ഥാനപ്പെടുത്തി. പക്ഷേ, ആർജ്ജിത സ്വഭാവങ്ങളുടെ ആനുവംശിക പ്രേഷണവാദം (hereditary transmission of acquired characteristics) ഇന്ന് ശാസ്ത്രത്തിന് സ്വീകാര്യമല്ലാത്തതുകൊണ്ട് ലാമാർക്കിയൻ രൂപത്തിലുള്ള പരിണാമവാദം ശാസ്ത്രത്തിൽ ഇന്ന് നിഷിദ്ധമാണ്.

പിന്നെയുള്ളത് 19-ാം ശതകമദ്ധ്യത്തിൽ (1859) ഡാർവിൻ അവതരിപ്പിച്ച പ്രാകൃതികവരണസിദ്ധാന്തം (Theory of natural Selection), അതായത് പരിസരവുമായി ഒത്തിണങ്ങി ജീവിക്കാൻ കഴിവുള്ള വർഗ്ഗങ്ങൾ

വിനാശത്തെ അതിജീവിക്കുന്നു (Survival of the fittest) എന്ന വാദമാണ്. അതിന്റേയും അടിയിൽ കിടക്കുന്നത് ആവരണാത്മക ഉൾപ്പരിവർത്തന സിദ്ധാന്തമാണ് (Theory of Selective mutation). ഇന്ന് പരിണാമവാദത്തെ അതിന്റെ പുതിയ രൂപത്തിൽ അംഗീകരിക്കുന്ന ശാസ്ത്രജ്ഞൻ ചെയ്യുന്നത് പ്രാകൃതിക സംവരണത്തെയും (natural selection) ജനിതക ഖജനാവിലെ (genetic pool) അടിയൊഴുക്കുകളെയും (genetic drift), ജനിതകവസ്തുവിന്റെ പരിവർത്തന (genetic mutation) ത്തെയും ഒരുമിച്ച് ആസ്പദമാക്കുന്ന ഒരുപക്ഷേപമാണ്.

ഈ രണ്ടു സിദ്ധാന്തങ്ങളെയും കുറിച്ച് ഫിഗാറോ ലിറ്ററേച്ചറിൽ ജാൻ റോസ്റ്റാന്റ് (Jean Rostand) അടുത്തകാലത്ത് എഴുതിയത്, ഇത് പ്രായമായവർക്കുവേണ്ടിയുള്ള യക്ഷിക്കഥകൾ (fairy tales for grown ups) എന്നാണ്. പരിണാമവാദത്തെക്കുറിച്ച് നമുക്കൊന്നുംതന്നെ അറിഞ്ഞുകൂടെന്നു സമ്മതിക്കുകയായിരിക്കും കുറെക്കൂടി സത്യം എന്നദ്ദേഹം വാദിക്കുന്നു.

പാശ്ചാത്യ ക്രിസ്തീയ ചിന്തയിൽ, പ്രത്യേകിച്ച് അമേരിക്കൻ പ്രൊട്ടസ്റ്റാന്റുകാരുടെയിടയിൽ, ഇതു സംബന്ധിച്ച് ധാരാളം വാദപ്രതിവാദങ്ങളുണ്ടായിട്ടുണ്ട്. പരിണാമവാദം, ഉത്പത്തി പുസ്തകത്തിലെ സൃഷ്ടിവിവരണവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്താമെന്നും ഇല്ലെന്നുമൊക്കെയായിരുന്നു വാദം. ഇന്നീവാദങ്ങൾ അവധാനപൂർവ്വം ചിന്തിക്കുന്നവരുടെയിടയിൽ അധികമാരും ഉന്നയിച്ചു കേൾക്കാറില്ല. വേദപുസ്തകത്തെ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ ഒരു പാഠപുസ്തകമായി എടുത്തുകൂടായെന്നും ഉത്പത്തി പുസ്തകത്തിന്റെ ആദ്യാദ്ധ്യായങ്ങളെ നമ്മുടെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തെപ്പറ്റിയുള്ള ചില വിശ്വാസ പ്രഖ്യാപനങ്ങളായിട്ടല്ലാതെ സൃഷ്ടിയെങ്ങനെയുണ്ടായി എന്നുള്ള ഒരു വിവരണമായി കരുതേണ്ടതില്ലെന്നും ആധുനിക വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാർ അഭിപ്രായപ്പെടുന്നു.

സൃഷ്ടിയെ സംബന്ധിച്ച് പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവ ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനമായിട്ടുള്ളത് സൃഷ്ടിയുടെ ആറു ദിവസങ്ങളെക്കുറിച്ച് (Hexameron) പരിശുദ്ധനായ മാർ ബസേലിയോസ് 4-ാം ശതാബ്ദത്തിന്റെ ഉത്തരാർദ്ധത്തിൽ ചെയ്ത ഒൻപതു പ്രസംഗങ്ങളാണ്. ജീവശൃംഖലയുടെ വിവിധ കണ്ണികളെ ദൈവവചനം കൊണ്ട് വാർത്തെടുത്തു എന്നല്ലാതെ ആ വർഗ്ഗത്തിൽ നിന്ന് മറ്റൊരു വർഗ്ഗം പരിണാമം മൂലം ഉൽപ്പാദിതമായെന്ന് ബസേലിയോസ് വാദിച്ചില്ല. അദ്ദേഹത്തിന്റെ സഹോദരനായ ഗ്രിഗോറിയോസ് ആകട്ടെ, ബസ്സേലിയോസിന്റെ ചിന്തയുടെ അടിസ്ഥാനത്തിൽ ഒരു ക്രിസ്തീയ പരിണാമവാദത്തിന്റെ ആദ്യ തത്ത്വങ്ങൾക്ക് നാലാം ശതാബ്ദത്തിൽത്തന്നെ അടിസ്ഥാനമിട്ടു. മനുഷ്യ സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റി On the making of the man എന്ന തന്റെ കൃതിയിലാണ് പരിണാമവാദ

ത്തോട് ആനുരൂപ്യമുള്ള ഒരു ചിന്താഗതി ഗ്രിഗോറിയോസ് ആവിഷ്ക്കരിച്ചത്.

മാർ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ക്രൈസ്തവദർശനത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനം, മനുഷ്യൻ ദൈവദത്തങ്ങളായ പഞ്ചേന്ദ്രിയങ്ങൾ മുഖേനയും മനുഷ്യ ബുദ്ധി മുഖേനയും ആർജ്ജിക്കുന്ന ജ്ഞാനത്തെ വേദലിഖിതങ്ങളിൽ നിന്നു ലഭിക്കുന്ന ജ്ഞാനവുമായി പൊരുത്തപ്പെടുത്തി, ശാസ്ത്രത്തെയും വേദത്തെയും ഒരുപോലെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു ഏകദർശനം കൊണ്ടു യാഥാർത്ഥ്യത്തെ ഗ്രഹിക്കണം എന്നുള്ളതാണ്.

ഗ്രിഗോറിയോസ്, 'ആത്മാവും പുനരുത്ഥാനവും' (On the soul and the resurrection) എന്ന കൃതിയിൽ തന്റെ സഹോദരിയായ മക്രീനായെ കൊണ്ട് ഇപ്രകാരം പറയിക്കുന്നു:

"എന്റെ ഈ വചനം ചർച്ചയ്ക്കുവേണ്ടി മാത്രം ഞാൻ അവതരിപ്പിക്കുന്ന ഒരു പ്രമേയമാണ്. ദൂഷണം പറയുവാൻ നോക്കിയിരിക്കുന്നവരുടെ ആക്ഷേപങ്ങളിൽ നിന്ന് അത് രക്ഷപ്രാപിക്കട്ടെ. അതായത്, വചനം പഠിപ്പിക്കുന്നത് സ്രഷ്ടാവ് ഒരു പ്രത്യേക മാർഗ്ഗത്തെയും ക്രമത്തെയും അനുധാവനം ചെയ്താണ് മനുഷ്യസൃഷ്ടിയിലേക്ക് പുരോഗമിച്ചത് എന്നാണ്. വിശ്വത്തെ ഉദ്പാദിപ്പിച്ചതിന്റെ ശേഷം ഉടനെതന്നെ മനുഷ്യവർഗ്ഗം ഭൂമിയിൽ സംജാതമായി എന്നല്ല വേദചരിത്രം പഠിപ്പിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ആവിർഭാവത്തിനു മുൻപ് വിവേചന ഇല്ലാത്ത മൃഗങ്ങൾ ആവിർഭൂതമായി. അതിനുമുൻപ് സസ്യങ്ങൾ സൃഷ്ടിതങ്ങളായി. ഇതിൽ നിന്നു നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത്, എന്റെ അഭിപ്രായത്തിൽ, ജീവോദ്പാദകശക്തി ഒരു പ്രത്യേക ക്രമമനുസരിച്ചു കായിക പ്രകൃതിയുമായി സങ്കലിതമായി എന്നാണ്. അതായത് ആദ്യം ഐന്ദ്രിയേതരപ്രകൃതിയിൽ (inorganic nature) അന്തർലീനമായിട്ട് അതിനുശേഷം ഐന്ദ്രികപ്രകൃതി (organic nature) യിലേക്ക് പ്രവേശിച്ചു. മൂന്നാം പടിയായി മാത്രം വിവേചനാശക്തിയുള്ള സയുക്തിക പ്രകൃതിയിലേക്ക് ആരോഹണം ചെയ്തു."

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിൽ ഈ ആരോഹണക്രമത്തിന് മറ്റൊരർത്ഥം കൂടിയുണ്ട്. നിരിന്ദ്രീയ പ്രകൃതിയിൽ നിന്ന് ജീവോദ്പാദകശക്തി സചേതന പ്രകൃതിയിലേക്ക് ആരോഹണംചെയ്തു, മൃഗപ്രകൃതിയിൽക്കൂടെ വിവേചനാബുദ്ധിയുള്ള മനുഷ്യപ്രകൃതിയിലേക്ക് ആരോഹണം ചെയ്തു എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് താഴെയുള്ള പ്രകൃതികളെയെല്ലാം പിന്നിട്ട് പുതിയ ഒരു പ്രകൃതിയായി തീർന്നു എന്നല്ല ഗ്രിഗോറിയോസ് വിവക്ഷിക്കുന്നത്. കടന്നുപോന്ന പടികളെല്ലാം മനുഷ്യപ്രകൃതിയിൽതന്നെ ഇപ്പോഴും കാണാം. 'മനുഷ്യ സൃഷ്ടിയെപ്പറ്റി' എന്ന ഗ്രന്ഥത്തിൽ ഗ്രിഗോറിയോസ് ഇങ്ങനെ പറയുന്നു:

'സൃഷ്ടിയുടെ ക്രമാധിഷ്ഠിതമായ ആരോഹണത്തെപ്പറ്റി നമുക്ക് ആദ്യമായി പരിചിന്തനം ചെയ്യാം. ഭൂമിയുടെ ഉപരിതലത്തിൽ നിന്ന് ഉൽഗമിക്കുന്ന സസ്യങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി എന്തുകൊണ്ട് ആദ്യമുണ്ടാകുന്നു? അതിനുശേഷം മാത്രം വിവേചനയില്ലാത്ത മൃഗങ്ങളുടെ സൃഷ്ടി? ഇവ രണ്ടും കഴിഞ്ഞുമാത്രം മനുഷ്യ സൃഷ്ടി? ഇതിൽനിന്നു നാം മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് മൃഗങ്ങളുടെ ആവശ്യത്തിനുവേണ്ടി സസ്യങ്ങൾ ഉണ്ടാകേണ്ടതും മനുഷ്യന്റെ ആവശ്യത്തിനുവണ്ടി മൃഗങ്ങൾ ഉണ്ടാകേണ്ടതും യുക്തമെന്ന് സ്രഷ്ടാവിനു തോന്നി എന്നുള്ള പ്രസ്പഷ്ട യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമല്ല; മൃഗങ്ങൾ ഉണ്ടാകുന്നതിനു മുൻപ് അവയുടെ ഭക്ഷണം ഉണ്ടാകേണ്ടതും മനുഷ്യൻ ഉണ്ടാകുന്നതിനു മുൻപ് മനുഷ്യജീവനെ പരിചരിക്കുന്നതിനുള്ള മൃഗങ്ങൾ ഉണ്ടാകേണ്ടതും അവശ്യം തന്നെ. എന്നാൽ ഈ വചനങ്ങളിൽ കൂടി ഗഹനമായ ഒരു മർമ്മത്തെ മോശ ധ്വനിപ്പിക്കുന്നു എന്നാണ് എനിക്കു തോന്നുന്നത്; അവിശ്വാസികളുടെ ദർശനത്തിൽ അവതരിപ്പിച്ചിട്ടുള്ളതെങ്കിലും അവർക്ക് വ്യക്തമായി മനസ്സിലാകാത്ത ഒരു മഹാമർമ്മം. അതെ, ആത്മാവിനെക്കുറിച്ചുള്ള അഗാധമായ ഒരു ദർശനം ഈ വചനങ്ങൾ മൂലം നമ്മെ ഏല്പിച്ചുതരുവാൻ മോശ ഉദ്ദേശിച്ചു എന്ന് എനിക്കു തോന്നുന്നു. ഈ വചനങ്ങളിൽക്കൂടി ദിവ്യലിഖിതം നമ്മെ പഠിപ്പിക്കുന്നത് ജീവന്റെ, അല്ലെങ്കിൽ ആത്മാവിന്റെ ശക്തിയെ ത്രിവിധമായ സവിശേഷതകളിൽ കൂടി മനസ്സിലാക്കണമെന്നാണ്. ഒന്നാമത്തേത് സസ്യസ്വാഭാവികമായ പോഷണത്തിന്റേയും വളർച്ചയുടേയും ശക്തി, ഇതിനെ 'വളർച്ചാശക്തി'യെന്നു പേർ പറയാം. സസ്യങ്ങളിൽ നാം കാണുന്നതായ ഐന്ദ്രികാനുഭൂതി കലരാത്ത വളർച്ചാശക്തി മനുഷ്യനിലും കാണാം. ഇതോടൊപ്പം മറ്റൊരു ജീവ വിഭാഗത്തെ നാം കാണുന്നു. അതായത് വളർച്ചാശക്തി മാത്രമല്ല ഐന്ദ്രികാനുഭൂതിയിൽക്കൂടി തങ്ങളുടെ ജീവിതങ്ങളെ ക്രമീകരിക്കുവാനുള്ള ശക്തികൂടെ കലർന്നത്. ഇതാണ് വിവേചനാശക്തിയില്ലാത്ത മൃഗങ്ങളുടെ സ്വഭാവം. ഇവയ്ക്ക് വളർച്ചയും പോഷണവും ഉണ്ടെന്നു മാത്രമല്ല, അനുഭൂതിയുടെയും പ്രതികരണത്തിന്റെയും ശക്തിയുമുണ്ട്. എന്നാൽ ശാരീരിക ജീവന്റെ പരിപൂർണ്ണതയെ നാം കാണുന്നത് വിവേചനാശക്തിയുള്ള മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിലാണ്. അതിന് പോഷകശക്തിയും അനുഭവശക്തിയും ഉണ്ടെന്നു മാത്രമല്ല, വചനത്തിലും വിവേചനശക്തിയിലും അതിനു പങ്കുണ്ട്. അതുകൊണ്ട് നമ്മുടെ പ്രഭാഷണത്തിലെ പ്രധാന വിഭാഗങ്ങൾ ഇവ തന്നെയാകട്ടെ. അസ്തിത്വങ്ങൾ ചിലവ ധാരണാഗ്രാഹ്യങ്ങളും മറ്റുള്ളവ ഇന്ദ്രിയഗോചരങ്ങളുമാണ്. മാനസമാത്രഗ്രാഹ്യങ്ങളായ അസ്തിത്വങ്ങളുടെ വിഭജനം ഇപ്പോൾ പ്രസക്തമല്ലാത്തതിനാൽ തത്ക്കാലം ഉപേക്ഷിക്കാം."

"ശാരീരികാസ്തിത്വങ്ങൾ ചിലവ ജീവനിൽ ഭാഗഭാഗിത്വം ഇല്ലാത്ത

വയും മറ്റു ചിലവ ജീവശ്ശക്തിയിൽ പങ്കുള്ളവയുമാണ്. സജീവശരീരങ്ങളിൽ ചിലവയ്ക്ക് ജീവനോടൊത്ത് ഐന്ദ്രികാസ്വാദനശക്തിയുമുണ്ട്. മറ്റുള്ളവയ്ക്ക് അതില്ല. ഐന്ദ്രികാസ്വാദനശക്തിയുള്ള സജീവാസ്തിത്വങ്ങളെ വിവേചന ശക്തിയുള്ളവ, വിവേചന ശക്തിയില്ലാത്തവ എന്നിങ്ങനെ വീണ്ടും തരംതിരിക്കാം. ഇക്കാരണത്താലാണ് അചേതനപദാർത്ഥത്തിന്റെ സൃഷ്ടിക്കുശേഷം സചേതനാസ്തിത്വങ്ങളുടെ രൂപസൃഷ്ടിക്ക് അടിത്തറ എന്നോണം ഈ സസ്യജീവൻ ഉദ്പാദിതമായി എന്ന് മോശ പറയുന്നത്."

സസ്യജാലങ്ങളുടെ അസ്തിത്വം മറ്റു ജീവജാലങ്ങളുടെ അസ്തിത്വത്തിന്റെ അടിത്തറയാണ്. അവയെ വർണ്ണിച്ചതിന്റെ ശേഷം ഐന്ദ്രികാനുഭൂതിയുള്ള ജീവജാലങ്ങളുടെ സൃഷ്ടിയെ അദ്ദേഹം അവതരിപ്പിക്കുന്നു:

"അങ്ങനെ ഇതേക്രമത്തെ അനുധാവനം ചെയ്തുതന്നെയാണ് ഐന്ദ്രികാനുഭൂതിയുള്ള ജീവജാലങ്ങൾ ശാരീരികപ്രകൃതിയിൽക്കൂടെ ജീവനിൽ ഭാഗഭാക്കാകുന്നതും, വിവേചനാശക്തിയുള്ള ജീവജാലങ്ങൾ ശാരീരികപ്രകൃതിയോടനുബന്ധിച്ചല്ലാതെ സൃഷ്ടിക്കപ്പെടാഞ്ഞതും. ഐന്ദ്രികാനുഭൂതിയുള്ള ശരീരത്തോട് ബന്ധിതമായാണ് വിവേചനാശക്തിയുള്ള അസ്തിത്വം സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. ഇക്കാരണത്താലാണ് പ്രകൃതിയുടെ പൂർണ്ണതയിലേക്കുള്ള ക്രമാനുഗതമായ പുരോഗതിയിൽ സസ്യജാലങ്ങൾക്കും മൃഗവർഗ്ഗങ്ങൾക്കും ശേഷംമാത്രം മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിതനായത്. മനുഷ്യൻ എന്നു പറയുന്ന ഈ വിവേചനാശക്തിയുള്ള ജീവി എല്ലാവിധ അസ്തിത്വങ്ങളുടെയും തത്ത്വത്തിൽ ഭാഗഭാക്കാകുന്നു. മനുഷ്യാത്മാവ് സസ്യജാലങ്ങളെപ്പോലെ പോഷണശക്തമാണ്. പോഷണശക്തിയിൽ നിന്ന് ഐന്ദ്രികാനുഭവശക്തി ഉൽഗമിച്ചു. അങ്ങനെ അതിന്റെ സ്വന്തസ്വഭാവത്തിൽ പദാർത്ഥമയമാത്രങ്ങളായ അസ്തിത്വങ്ങളുടേയും ധാരണാമാത്രഗ്രാഹ്യങ്ങളായ അസ്തിത്വങ്ങളുടേയും മദ്ധ്യവർത്തിയായിത്തീർന്നു. ആദ്യത്തേതിനെ അപേക്ഷിച്ച് സംസ്കൃതം എങ്കിലും രണ്ടാമത്തേതിനെ അപേക്ഷിച്ച് പരിഷ്കൃതമോ പരിശുദ്ധമോ ആയിത്തീർന്നിട്ടില്ല. അതിനുശേഷം മാത്രമാണ് ലാഘവവും ഭാസുരതയുമുള്ള വിവേചനാത്മകപ്രകൃതി ഐന്ദ്രികാനുഭൂതികപ്രകൃതിയിൽ കുടികൊണ്ട് അതുമായി സങ്കലിതമാകുന്നത്. ഈവിധത്തിലാണ് മാനുഷിക വ്യവസ്ഥിതി ത്രിവിധ ഘടകങ്ങളെ ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണെന്നു പറയുന്നത്."

അസ്തിത്വസോപാനത്തിന്റെ ചതുർവിധഘടകങ്ങൾ പദാർത്ഥം, സസ്യം, മൃഗം, വിവേചനാശക്തിയുള്ള ജീവി എന്നിവയാണെങ്കിൽ, ഇവയിൽ ഓരോന്നും അതിനു താഴെയുള്ള എല്ലാ ഘടകങ്ങളെയും ഉൾക്കൊള്ളുന്നു എന്നും, സൃഷ്ടിയുടെയും ജീവന്റെയും ശക്തി നിശ്ചേതന

പദാർത്ഥത്തെ സൃഷ്ടിച്ച്, പദാർത്ഥത്തിൽനിന്ന് പടിപടിയായി ജീവസോപാനത്തെ അധ്യാരോഹണം ചെയ്ത് മനുഷ്യരൂപതലത്തിൽ എത്തിച്ചേർന്നിരിക്കുന്നു എന്നുമാണ് മാർ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വിവക്ഷ. ആധുനികശാസ്ത്രം പറയുന്നതും ഏറെക്കുറെ ഇതു തന്നെയാണ്. ഈ അധിരോഹണം എങ്ങനെ ഉണ്ടായി എന്ന് വർണ്ണിക്കുവാൻ ഗ്രിഗോറിയോസിന് സാധിക്കുന്നില്ല. പക്ഷേ, ആധുനിക ശാസ്ത്രത്തിനും ഇത് പൂർണ്ണമായി സാധിക്കുന്നില്ല എന്നുള്ളതാണ് നഗ്നമായ യാഥാർത്ഥ്യം.

പാശ്ചാത്യ ക്രൈസ്തവചിന്തയിൽ ആഗുസ്തീനോസിന്റെ പരിണാമസിദ്ധാന്തം ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയെ ആശ്രയിച്ചുണ്ടായിട്ടുള്ളതാണ്. ഈ പാശ്ചാത്യ ചിന്തകന്റെ ആശയങ്ങളെ ഇവിടെ ആവിഷ്ക്കരിക്കുവാൻ തുനിയുന്നില്ല. ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെയും ആഗുസ്തീനോസിന്റെയും ചിന്തയുടെ പുറകിൽ സ്റ്റോയിക്ക് ദാർശനികനായ പോസിഡോണിയസ്സി (Poscidonius) ന്റെ ചിന്താഗതിയാണ് ഉള്ളതെന്നകാര്യം വിസ്മരിക്കത്തക്കതല്ല.

ഭാരതത്തിലെ സാംഖ്യദർശനത്തിൽ പരിണാമവാദത്തിന്റെ മൂല്യഘടകങ്ങൾ ഉണ്ടെന്നുള്ള വസ്തുത പാണ്ഡിതന്മാർക്കെല്ലാം അറിവുള്ളതാണ്. ജൈനവാദത്തിലും ഏക ജീവാങ്കുരമാണ് പദാർത്ഥത്തിലും സസ്യത്തിലും മൃഗത്തിലും മനുഷ്യനിലും ആവിർഭവിച്ച് മുക്തിയെ തേടുന്നത് എന്ന വാദം കാണാൻ കഴിയും. സാംഖ്യദർശനത്തിന്റെയും പതഞ്ജലിയുടെ യോഗശാസ്ത്രത്തിന്റെയും ബുദ്ധ ദർശനത്തിന്റെയും അടിത്തട്ടിൽ കിടക്കുന്നതും ഈ ചിന്ത തന്നെയാണ്. എന്നാൽ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ഈ ചിന്താഗതിയും ഭാരതീയദർശനത്തിൽ ആകമാനം കാണപ്പെടുന്ന സർവ്വാസ്തിത്വത്തിലും അന്തര്യാമിയായി മുക്തിയെത്തേടി മുൻപോട്ടു ഗമിക്കുന്നത് ഏക ആത്മാവാണ് എന്ന വാദവും തമ്മിൽ സാരമായ ചില വ്യത്യാസങ്ങളുണ്ട്. സാധാരണഗതിയിൽ പലരും പറയും. പാശ്ചാത്യചിന്തയുടെ വ്യക്തിമുദ്രയാണ് വ്യക്തിയുടെ നിതാന്തതയിലുള്ള വിശ്വാസമെന്ന്. പൗരസ്ത്യചിന്തയിലാകട്ടെ, വ്യക്തി വെറുമൊരു വേഷം മാത്രമാണ്. രണ്ടോ, മൂന്നോ വ്യത്യസ്ത വേഷങ്ങളിഞ്ഞ് ഒരു നടൻ തന്നെ ചില ചലച്ചിത്രങ്ങളിൽ അഭിനയിക്കുന്നതുപോലെ, ഏകാത്മാവ് പദാർത്ഥമായും സസ്യമായും മൃഗമായും മനുഷ്യനായും രംഗത്തിറങ്ങുന്നു എന്ന അടിസ്ഥാനചിന്തയുടെ ഒരു സവിശേഷഭാവന മാത്രമാണ് പുനർജ്ജന്മവാദമെന്ന് മറ്റു ചിലർ വാദിക്കുന്ന ജനനമരണങ്ങളുടെ അനന്തമായ ആവർത്തനമാകുന്നു സംസാരചക്രത്തിൽ നിന്ന് മോചനം പ്രാപിക്കുക എന്നുള്ളത് പൗരസ്ത്യ ആദ്ധ്യാത്മികതയുടെ അടിസ്ഥാനതത്ത്വമായി വിവക്ഷിക്കുന്നത് ഏറെക്കുറെ ശരിയായിരിക്കും. സംസാര ചക്രത്തിനകത്ത് സാഫല്യം സാദ്ധ്യമല്ല. കപിലനും പതഞ്ജലിയും, മഹാ

വീരനും ഗോശാലനും, ജൈനനനും ബുദ്ധനും, ശങ്കരനും രാമാനുജനും, മാധ്വനും രാമകൃഷ്ണനനും ഒക്കെ ഇക്കാര്യത്തിൽ ഏകാഭിപ്രായക്കാരാണ്. സാഫല്യത്തിലെത്തിയാൽ, സാക്ഷാത്കാരമുണ്ടായാൽ, പിന്നെ സംസാരമില്ല.

സംസാരലോകത്തെ ചാക്രികരീത്യാ വിഭാവനം ചെയ്യുന്ന പൗരസ്ത്യ ചിന്തയും ചരിത്രത്തെ നേർവരയായി കാണുന്ന പാശ്ചാത്യ ചിന്തയും തമ്മിൽ ഒരു അനുരഞ്ജനം ഏതെങ്കിലുംവിധത്തിൽ സാദ്ധ്യമാണോ? സാംഖ്യദർശനത്തിലെ പരിണാമവാദവും 19 ഉം 20 ഉം ശതാബ്ദങ്ങളിലെ ഡാർവിനിസവും തമ്മിൽ എന്തെങ്കിലും പൊതുഭൂമി (common ground) യുണ്ടോ? സൃഷ്ടിയ്ക്ക് ലക്ഷ്യമുണ്ട് എന്നുള്ള വാദം ഹൈന്ദവദർശനത്തിന് സ്വീകാര്യമാവുക പ്രയാസമാണ്. സൃഷ്ടിയുടെ ലക്ഷ്യം ഈശ്വരന്റെ ലക്ഷ്യമാണെങ്കിൽ ഈശ്വരനിൽ എന്തോ പോരായ്ക ഉള്ളതുകൊണ്ടാണ് ഇപ്പോഴുള്ള അവസ്ഥവിട്ട് ഒരു പുതിയ ലക്ഷ്യത്തിലേക്ക് പ്രയാണം ചെയ്യേണ്ടിവരുന്നതെന്ന് സമർത്ഥിക്കേണ്ടിവരും. അങ്ങിനെ അപൂർണ്ണനായ ഒരു ഈശ്വരനെ പൗരസ്ത്യദർശനത്തിൽ സ്വീകരിക്കാവുന്നതല്ല. ലക്ഷ്യത്തിലേക്കുള്ള പ്രയാണം അടിസ്ഥാനതത്ത്വമായി സ്വീകരിക്കാതെ പരിണാമവാദത്തിന് ദർശനാധിഷ്ഠിതമായ അടിസ്ഥാനമുണ്ടാകുവാൻ പ്രയാസമാണ്.

ഈ പ്രശ്നത്തെ പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവദർശനം എങ്ങനെയാണ് കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നത്? ഇതേ സംബന്ധിച്ച് കാര്യമായി ചിന്തിച്ചിട്ടുള്ളവർ പൗരസ്ത്യ ക്രിസ്തീയ പാരമ്പര്യത്തിലോ പാശ്ചാത്യ പാരമ്പര്യത്തിലോ അധികമില്ല. അങ്ങനെ ചിന്തിച്ചവരുടെ കൂട്ടത്തിൽ പ്രധാനി ഗ്രിഗോറിയോസ് മാത്രമാണ്. ഇതിനെപ്പറ്റിയുള്ള അദ്ദേഹത്തിന്റെ ഗാഢമായ ചിന്ത പണ്ഡിതോചിതമായി അവതരിപ്പിക്കുവാൻ ഇവിടെ സമയം പോരാ. അതിന്റെ ഒരു സാമാന്യ രൂപം മാത്രം ചുരുക്കമായി അവതരിപ്പിക്കാം.

ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ ചിന്തയിലെ മൗലിക തത്ത്വമാണ് ഉൺമയും നന്മയും തമ്മിലുള്ള അടിസ്ഥാനപരമായ ഐക്യം. സകല ഉണ്മയുടെയും നിദാനം സർവ്വനന്മയുടെയും കേദാരമായ ഈശ്വരശക്തിയാണ്. ഈശ്വരശക്തിയിൽ നിന്ന് ഉൽഗമിക്കുന്നതാണ് സൃഷ്ടി. പക്ഷേ, നാം ഇന്ന് അനുഭവിക്കുന്ന സൃഷ്ടിയിൽ തിന്മ കലരാത്ത നന്മ ക്രിസ്തുവിന്റെ മനുഷ്യാവതാരജീവിതത്തിലല്ലാതെ മറ്റെങ്ങും തന്നെ കാണപ്പെടുന്നില്ല. ചരിത്രം മുളയും കളയും ഒരുമിച്ചുവളരുന്ന വയലാണ്. കള പറിച്ചുമാറ്റി മുളയെ രക്ഷിക്കാൻ ശ്രമിച്ചാൽ മുളക്കു കേടു തട്ടും എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് കളയും മുളയും ഒരുമിച്ചുവളർന്നു പൂർണ്ണതയിലെത്തി തരംതിരിക്കപ്പെടണമെന്നാണ് ഈശ്വരഹിതമെന്ന് ക്രിസ്തു പഠിപ്പിച്ചു.

നന്മയും തിന്മയും കലർന്നതാണ് ചരിത്രമെങ്കിൽ ഉണ്മയും ഇല്ലായ്മയും സങ്കലിതമായി അതിൽ കാണാമെന്നു വ്യക്തമാണ്. ചരിത്രം അല്ലെങ്കിൽ സംസാരലോകം പരമ യഥാർത്ഥ്യമല്ലയെന്നുള്ളതാണ് ക്രിസ്തുവിന്റെ ഉപദേശം. പക്ഷേ, ചരിത്രം മായയാണെന്നു പറയാൻ ക്രൈസ്തവ പാരമ്പര്യം സമ്മതിക്കുകയില്ല. ചരിത്രത്തിലുള്ള യാഥാർത്ഥ്യം ചരിത്രാന്ത്യത്തിലെ കൊയ്ത്തു കഴിഞ്ഞേ വ്യക്തമാകൂ. അന്ത്യത്തിലെ പരമാഗ്നി ചരിത്രത്തെ ശോധന ചെയ്യുമ്പോൾ അതിലുള്ള തിന്മ അഥവാ ഇല്ലായ്മ യഥാർത്ഥത്തിൽ ഇല്ലായ്മയായിത്തീരും. ചരിത്രത്തിലുള്ള ഉണ്മ അഥവാ നന്മ, ഇല്ലായ്മ അഥവാ തിന്മയുമായുള്ള സങ്കലനത്തിൽനിന്നു വിമുക്തമായി പുതിയരൂപം പ്രാപിക്കും.

ചരിത്രത്തിലെ നന്മ അഥവാ ഉണ്മ ചരിത്രരൂപത്തിൽ നിലനില്ക്കാൻ സാധിക്കാത്തതിന്റെ കാരണം ഇല്ലായ്മയുമായി സങ്കലിതമായതു മൂലം ഇല്ലായ്മയുടെ ഭവിഷ്യത്ഫലമായ മരണത്തിലേക്ക് പ്രയാണം ചെയ്യാതെ അതിന് ഗത്യന്തരമില്ല എന്നുള്ളതാണ്. അതായത് നന്മയുമായി ഒട്ടിച്ചേർന്നിരിക്കുന്ന തിന്മ ചരിത്രത്തിലുള്ള നന്മയെ മരണത്തിലേയ്ക്ക് വലിച്ചിഴക്കുന്നു. പക്ഷേ, മരണംമൂലം ഇല്ലായ്മയാകുന്ന തിന്മ മാത്രമേ ഇല്ലാതായിത്തീരുന്നുള്ളു. നന്മ അഥവാ ഉണ്മ മരിക്കുന്നതോടെ തിന്മയുമായുള്ള സങ്കലനത്തിൽ നിന്നു വിമുക്തമായി ഒരു പുതിയ രൂപം പ്രാപിക്കുന്നു. ഈ പുതിയ രൂപത്തെ വിഭാവനം ചെയ്യുന്നതിന് തിന്മയുമായി അവശ്യം സങ്കലിതമായിട്ടുള്ള മനുഷ്യമനസ്സിന് സാദ്ധ്യമല്ല.

പരമാർത്ഥിക സത്തയും വ്യാവഹാരികസത്തയും തമ്മിലുള്ള ബന്ധത്തെ ആശയങ്ങൾകൊണ്ട് വിശദീകരിക്കാനുള്ള ശ്രമം കലാശിക്കുന്നത് വലിയ വിയർപ്പിലും ചുരുങ്ങിയ വെളിപാടിലും ആണെന്ന് ഉത്തമഗീതത്തിന്റെ വ്യാഖ്യാനത്തിൽ ഗ്രിഗോറിയോസ് പറയുന്നു. സൃഷ്ടിയെ രണ്ടുവിധത്തിൽ വിഭാവനം ചെയ്തെങ്കിൽ മാത്രമേ അതിന്റെ യഥാർത്ഥ നില കുറയെങ്കിലും മനസ്സിലാവുകയുള്ളു.

പരമാർത്ഥികസത്തയുടെ വീക്ഷണകോണത്തിൽനിന്നു നോക്കുമ്പോൾ സൃഷ്ടിതമായ സർവ്വത്തിന്റേയും തികഞ്ഞ പൂർണ്ണത സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭത്തോടൊപ്പം തന്നെ ദത്തമായിട്ടുണ്ടെന്നുള്ളതാണ് ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വാദം. എന്നാൽ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ സൃഷ്ടിയുടെ ആരംഭത്തിൽതന്നെ അത് (മനുഷ്യവർഗം) ഈശ്വരരൂപകമായിട്ടാണ് സൃഷ്ടിതമായത്. അതായത് പൂർണ്ണതയുടെ നിറവായിട്ട്. എന്നാൽ സൃഷ്ടിയോടൊപ്പം ദത്തമായ ഈ പൂർണ്ണത ചരിത്രമാകുന്ന തിന്മാസങ്കലിതമായ അസ്തിത്വത്തിൽ കൂടെ പ്രാപിക്കേണ്ടിവരുന്നു എന്നുള്ളതാണ്, സ്വന്ത പാപം മൂലം തിന്മയും ദ്രവത്വവും കലർന്ന ചരിത്രാസ്തിത്വത്തിലേക്ക് വീണുപോയ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ വിധി. ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ വചന

ങ്ങൾ അതേപടി ഉദ്ധരിക്കാം:

"ദിവ്യലിഖിതം പറയുന്നു: മനുഷ്യൻ ഈശ്വരന്റെ സാദൃശ്യത്തിലും സ്വരൂപത്തിലുമാണ് ആവിർഭവിച്ചത് എന്ന്. എന്നുവച്ചാൽ നന്മയുടെ ഉച്ച കോടി, പൂർണ്ണതയുടെ പൂർണ്ണരൂപം എന്നാണർത്ഥം. കാരണം ഈശ്വര സ്വരൂപത്തെ ഉല്ലംഘിക്കുന്ന എന്താണുള്ളത്? ഇങ്ങനെ ആദിമസൃഷ്ടി യിൽ മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ അന്തിമപൂർണ്ണത ആദിയോടൊപ്പം തന്നെ കാലപ്രയാണത്തിന്റെ ആവശ്യംകൂടാതെ ദത്തമായിരുന്നു. മനുഷ്യസ്വ ഭാവം അസ്തിത്വത്തിലേക്കു വരുന്നത് പൂർണ്ണതയിൽനിന്നുള്ള പൂർണ്ണ തയോടെ ആയിരുന്നു. എന്നാൽ പിന്നീട് തിന്മയുമായുള്ള സങ്കലനം മൂലം മരണാധീനമായിത്തീർന്ന നന്മയുടേയും പൂർണ്ണതയുടേയും അവസ്ഥ യിൽ നിന്ന് വീണുപോയ മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന് ഉത്പത്തിയോടൊപ്പം അന്തിമപൂർണ്ണതയും ആസ്വദിക്കാൻ സാധിക്കാതെ വന്നിട്ട് ചെറിയതിൽ നിന്ന് വലിയതിലേക്ക് ഒരു പ്രത്യേക ക്രമത്തിലും പാതയിലും കൂടി കുറേശ്ശേ കുറേശ്ശെയായി തിന്മയുമായുള്ള സങ്കലനത്തിൽ നിന്ന് മോചി തമായി പൂർണ്ണതയെ പ്രാപിക്കേണ്ട ആവശ്യകത വന്നിരിക്കുന്നു. ആദി മസൃഷ്ടിയിൽ തിന്മയുടെ സങ്കലനം ഇല്ലാതിരുന്നതുകൊണ്ട് ഉത്പത്തി യോടൊപ്പം അന്തിമപൂർണ്ണതയും പ്രകടമാകുന്നതിന് തടസ്സമൊന്നുമില്ലാ യിരുന്നു. എന്നാൽ ചരിത്രാസ്തിത്വത്തിലുള്ള മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ രണ്ടാം വ്യവസ്ഥിതിയിൽ കാലപ്രയാണം കൊണ്ടു മാത്രമെ നന്മയുടെ പൂർണ്ണതയിലേക്കു പ്രവേശിക്കുവാൻ സാധിക്കുകയുള്ളു."

മനുഷ്യന്റെ ആദിമപാപം മൂലമുണ്ടായ തിന്മാസങ്കലനത്തിന്റെ പരി ണതഫലമാണ് പരിണാമാധീനമായ ചരിത്രവ്യവസ്ഥിതിയിൽ മനുഷ്യൻ അധിവസിച്ച് തന്റെ നഷ്ടപ്പെട്ട പൂർണ്ണത തേടേണ്ടിവരുന്നതെന്ന് ഗ്രിഗോ റിയോസ് വാദിക്കുന്നു.

ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിണാമവാദം വേദശാസ്ത്രത്തിനെതിരായതുകൊ ണ്ടല്ല ഇന്നും നമുക്ക് സ്വീകരിക്കുവാൻ പ്രയാസമുള്ളത്. ജീവോത്പത്തി, വർഗ്ഗോത്പത്തി എന്നീ രണ്ട് ദുർഗ്രഹ്യങ്ങളായ അസ്തിത്വമർമ്മങ്ങളെ ശരിയായി മനസ്സിലാക്കുവാൻ ശാസ്ത്രത്തിന്റെ പരിണാമവാദം കാര്യ മായി സഹായിക്കുന്നില്ല എന്നതാണ് അതിന്റെ പ്രധാന ബലഹീനത. ഒരു ശാസ്ത്രീയോപക്ഷേപം (Scientific hypothesis) എന്ന നിലയിൽ, അഥവാ വസ്തുക്കൾ മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് സഹായിക്കുന്ന ഒരു സാങ്കേ തിക പരികല്പനം (Technical conception) എന്ന നിലയിൽ ശാസ്ത്ര ത്തിലെ പരിണാമവാദത്തിന് പരിമിതമായ സ്ഥാനമേയുള്ളു. എന്നാൽ അസ്തിത്വസോപാനത്തിന്റെ വൈവിദ്ധ്യത്തെക്കുറിച്ചുള്ള ഒരു അഭ്യൂഹ മെന്ന നിലയിൽ ആധുനിക ശാസ്ത്രദർശനത്തിൽ എന്നപോലെ പ്രാചീന പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവ ദർശനത്തിലും അതിനു സ്ഥാനമുണ്ട്. പക്ഷേ,

ഇവ്വിധം സീമിതമായ ഒരു അഭ്യൂഹമെന്ന നിലയിൽപോലും പരിണാമ വാദത്തിനുള്ള പ്രസക്തി ചരിത്രത്തിന്റെ അഥവാ വ്യാവഹാരികസത്ത യുടെ വികലമായ വീക്ഷണകോണിൽ നിന്നു മാത്രമാണ്. ആത്യന്തിക സത്തയുടെ വീക്ഷണകോണിൽ നിന്ന് നോക്കുമ്പോൾ സത്താശ്രേണി യിലെ പരിണാമം എങ്ങനെയായിരിക്കുമെന്ന് ഇപ്പോൾ ആർക്കാണ് അറി യാനോ പറയാനോ കഴിയുക?

ഈ ചോദ്യത്തിന് ഇന്നു വളരെ പ്രസക്തിയുണ്ട്. ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദമാണ് അധുനിക പാശ്ചാത്യ സംസ്ക്കാരത്തിന്റെ അടി ത്തറ. ആ സംസ്ക്കാരം നമ്മുടെയും ചിന്തയെ വളരെയധികം വശീകരി ച്ചിട്ടുണ്ട്. ചരിത്രാതിരിക്തമായ പരമാർത്ഥികസത്തയെക്കൂടെ വിഭാവനം ചെയ്തുകൊണ്ടുള്ള ആ പുതിയ സത്താ വീക്ഷണത്തിൽ അധിഷ്ഠിത മായ സംസ്ക്കാരത്തിനു മാത്രമെ, മനുഷ്യരാശിയെ ഇന്നു ബാധിച്ചിരി ക്കുന്ന അന്ധകാരത്തിൽ നിന്ന് വീണ്ടെടുക്കാൻ കഴിയൂ എന്ന കാര്യ ത്തിൽ എനിക്കു സംശയം ഒന്നുമില്ല. പാശ്ചാത്യ സംസ്കാരം ദ്രവിക്കാൻ തുടങ്ങിയിട്ടു നാളേറെയായി. അതിന്റെ പ്രധാന വൈകല്യലക്ഷണം അടുത്ത കാലത്ത്, അതായത് 19-ാം ശതാബ്ദത്തിൽ മാത്രം അതിനു ള്ളിൽ വ്യാപിച്ചിട്ടുള്ള, ഈ ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദമാണ്. പരിണാമ വാദമെന്നു പറയുന്നത് ഈ ചരിത്രമാത്ര യാഥാർത്ഥ്യവാദത്തെ ശാസ്ത്ര ത്തിൽ അധിഷ്ഠിതമാക്കുന്നതിനുള്ള ഉപാധിയായി പാശ്ചാത്യ സംസ്ക്കാരം സൃഷ്ടിച്ചതാണ്. പരിണാമവാദം വ്യാവഹാരിക സത്തയുടെ വീക്ഷണകോണത്തിൽ നിന്നുള്ള ഒരു ഭാഗിക ദർശനമായി മാത്രം കണ്ടു കൊണ്ട് അതിരിക്തതയെക്കൂടെ ഉൾക്കൊള്ളുന്ന ഒരു വീക്ഷണം നാം ഉണ്ടാക്കേണ്ടുന്നതാവശ്യമാണ്. ആ വീക്ഷണത്തിൽ പരിണാമവാദത്തിന് ഏറ്റവും പരിമിതമായ ഒരു സ്ഥാനം മാത്രമേ ഉണ്ടായിരിക്കുകയുള്ളു. പക്ഷേ, കാലജീവിതമെന്നത് സർവ്വഥാ പരിണാമവിധേയമാണ്. പരിണാ മമില്ലാത്ത ജീവിതം കാലത്തിൽ സാദ്ധ്യമല്ല എന്നത് കേവലം അനുഭവ ദൃഷ്ടമായ ഒരു യാഥാർത്ഥ്യം മാത്രമാണ്.

പരിണാമം എന്നു പറഞ്ഞാൽ വെറും പരിവർത്തനം മാത്രമാണോ? അതിനെ ഇന്ദ്രിയേതര തലത്തിലും ഐന്ദ്രികതലത്തിലും സാമൂഹിക തലത്തിലും ഏകരൂപമായിട്ടാണോ നാം കാണേണ്ടത്? മനുഷ്യ സ്വാതന്ത്ര്യം, മനുഷ്യബോധം, ഭാവിയെ വ്യത്യാസപ്പെടുത്തുവാൻ മാനു ഷിക തീരുമാനങ്ങൾക്കുള്ള കഴിവ് ഇവയെയെല്ലാം ഉൾക്കൊള്ളുന്നതാണ് പരിണാമധാരയെങ്കിൽ, മനുഷ്യൻ പരിണാമത്തിന് വിധേയൻ മാത്രമല്ല, പരിണാമത്തിന്റെ കർത്താവ് കൂടെയാണ് ഭാഗികമായെങ്കിലും, എന്ന് പൗരസ്ത്യ ക്രൈസ്തവ പാരമ്പര്യം ശഠിയ്ക്കുന്നു. സ്രഷ്ടാവിന്റെ ദിവ്യ രൂപത്തിൽ സൃഷ്ടിതനായ മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിയെ രൂപഭേദപ്പെടുത്തുന്ന

തിലാണ് സ്രഷ്ടാവിനോടുള്ള തന്റെ സാദൃശ്യം പ്രദർശിപ്പിയ്ക്കുന്നത്. ഒരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ പ്രപഞ്ചത്തിന്റെ പരിണാമത്തെ രൂപഭേദപ്പെടുത്തുന്നതിലുമുപരിയായി, സ്വന്തരൂപത്തെ സ്വന്ത നിശ്ചയം മൂലം ഭേദപ്പെടുത്തി, ഭാഗികമായെങ്കിലും സ്വസ്രഷ്ടാവ് കൂടിയായിത്തീരാൻ കഴിവുള്ളവനാണ് മനുഷ്യൻ.

6

ദൈവപുത്രന്റെ മർത്ത്യീകരണം അതിന്റെ മൗലികോദ്ദേശ്യമെന്ത് ?

മർത്ത്യീകരണം എന്ന പ്രയോഗം ഒരുപക്ഷേ പുത്തരിയായിരിക്കും. പക്ഷേ പ്രചാരത്തിലുള്ള മനുഷ്യാവതാരം എന്ന പദത്തേക്കാൾ ദൈവ പുത്രൻ മനുഷ്യനായിത്തീർന്നു എന്ന സംഭവത്തെ അറിയിക്കുവാൻ മർത്ത്യീകരണം എന്ന പ്രയോഗമാണ് കുറെക്കൂടെ അർത്ഥപുഷ്ടമെന്നു തോന്നുന്നു. മാനവീകരണം എന്നു പറഞ്ഞാൽ humanization എന്നതിന്റെ പരിഭാഷയാണ്. എന്നാൽ ഗ്രീക്കിലുള്ള enanthropesis എന്ന പ്രയോഗ ത്തിന്റെ ഇംഗ്ലീഷ് പരിഭാഷയായ incarnation എന്ന പദത്തെ മലയാളത്തിൽ മനുഷ്യാവതാരം എന്നു പരിഭാഷപ്പെടുത്തുന്നത് ചിന്താക്കുഴപ്പമുളവാക്കും. കാരണം അവതാരം എന്ന ആശയത്തിൽ 'ആയിത്തീരൽ' (becoming) എന്ന അർത്ഥമില്ല. ഹൈന്ദവ ദർശനത്തിൽ പരിണാമാതീതനായ പരമാ ത്മാവിന്ന് "ആയിത്തീരു"വാൻ സാദ്ധ്യവുമല്ല. മനുഷ്യനായി കാണപ്പെട്ടു എന്നല്ലാതെ മനുഷ്യനായിത്തീർന്നു എന്ന അർത്ഥം ലഭിക്കണമെങ്കിൽ മർത്ത്യീകരണമാണ് കുറേക്കൂടി ചേർച്ചയുള്ള പദം.

വചനം ജഡം ധരിച്ചു എന്നല്ല ക്രൈസ്തവവേദം പഠിപ്പിക്കുന്നത്. വി. യോഹന്നാന്റെ സുവിശേഷം 1:14 ൽ പറയുന്നത് "വചനം ജഡം *ആയി ത്തീർന്നു"* എന്നു തന്നെയാണ്. പരിണാമമില്ലാത്ത ദൈവം എങ്ങിനെ മനുഷ്യനായിത്തീർന്നു എന്നു പണ്ഡിതന്മാർ പണ്ടേ അമ്പരന്നിട്ടുള്ളതാ ണ്. പല ദാർശനികാദ്ധ്യായങ്ങളുംകൊണ്ട് ഈ അത്ഭുതത്തെ ഗ്രഹിക്കു വാൻ പലരും ശ്രമിച്ചിട്ടുണ്ട്. ഒരു ആളത്വത്തിൽ രണ്ടു പ്രകൃതികളടങ്ങി യിരിക്കുന്നുവെന്ന് കൽകിദോൻ സുന്നഹദോസും, അതല്ല ഒരാൾക്ക് ഒരു പ്രകൃതിയെ ഉണ്ടാകുവാൻ സാധിക്കയുള്ളു എന്നതുകൊണ്ട് ദൈവ - മനുഷ്യ പ്രകൃതികൾ ഏകമായിത്തീർന്ന് ഒരാളിൽ സംയുക്ത മായിരിക്കുന്നു എന്ന് കൽകിദോൻ വിരുദ്ധരും വാദിക്കുന്നു.

ജഢം ധരിച്ച ദൈവവചനത്തിന്റെ ഏക സ്വഭാവം എന്നു അലക്സ ന്ത്ര്യയിലെ കൂറിലോസും, വചനം പരിവർത്തനം കൂടാതെ വചനമായി രുന്നുകൊണ്ടുതന്നെ മനുഷ്യനായിത്തീർന്നുവെന്ന് മാബൂഗിലെ ഫീല

ക്സിനോസും ഈ മഹാരഹസ്യത്തെ വ്യാഖ്യാനിക്കുവാൻ തുനിയുന്നു.

എന്നാൽ ഇങ്ങനെ നമ്മുടെ സ്ഥലകാല ജ്ഞാനത്തിന്റെ വഴികാട്ടികളായ പദപ്രയോഗങ്ങളിൽ ഒതുക്കിനിർത്താവുന്നതല്ല ദൈവപുത്രന്റെ മർത്ത്യീകരണത്തിന്റെ മഹാമർമ്മം.

ദാർശനികമായി ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് ആദ്യം അപഗ്രഥിക്കുവാനാരംഭിച്ചത് നാലാം ശതാബ്ദത്തിൽ അലക്സന്ത്ര്യായിലെ മാർ അത്താനാസ്യോസായിരുന്നു. കൂർമ്മബുദ്ധിയായ ഈ ഇരുപത്തൊന്നുവയസ്സുകാരൻ ക്രിസ്താബ്ദം 318-ാമാണ്ടിൽ രചിച്ച "വചനത്തിന്റെ മർത്ത്യീകരണത്തെപ്പറ്റി" (peri enanthropeseos tou logou) എന്ന കൃതിയെ പലരും തെറ്റിദ്ധരിച്ചിട്ടുണ്ടെന്നു തോന്നുന്നു. അജ്ഞാതനായ ദൈവത്തെ ജ്ഞാതനാക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണ് ലോഗോസ് ജഡം ധരിച്ചതെന്നുള്ളതല്ല ഈ കൃതിയുടെ മൗലികാശയം.

Revelation എന്ന ഇംഗ്ലീഷ് പദം a poka lypsis എന്ന ഗ്രീക്ക് പദത്തിന്റെ തൽസമമാണ്. മലയാളത്തിൽ 'അനാവരണം' എന്നാണ് അനുപദ പരിഭാഷ. മൂടുപടം മാറ്റുക, അനാച്ഛാദനം ചെയ്യുക, തിരശ്ശീല നീക്കുക എന്നൊക്കെയാണ് ധാത്വർത്ഥം. ഗുപ്തനായ ഈശ്വരനെ വിദിതനാക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണ് പുത്രനാംദൈവം ജഡം ധരിച്ചതെന്ന് ഒരു തെറ്റിദ്ധാരണയുളവാക്കാൻ മാർ അത്താനാസ്യോസിന്റെ ഈ പ്രഗത്ഭമായ ഹ്രസ്വകൃതിയിലെ ചില ഭാഗങ്ങൾ ഉപയുക്തങ്ങളായിട്ടുണ്ട്. ഇങ്ങനെയൊരു വാദത്തിന് പിറകിൽ കിടക്കുന്നത് മനുഷ്യന്റെ മൗലിക പ്രശ്നം ജ്ഞാനത്തിന്റെ (അതേ, ദൈവജ്ഞാനത്തിന്റെ തന്നെ) അഭാവമാണെന്നുള്ള തെറ്റിദ്ധാരണയാണ്.

സാധാരണ മതഗുരുക്കന്മാർക്കും ദർശനാദ്ധ്യാപകർക്കും പറ്റുന്ന ഒരമളിയാണ് അജ്ഞാനത്തെ മനുഷ്യന്റെ മൗലിക പ്രശ്നമായി ഗണിയ്ക്കുകയെന്നത്. അജ്ഞാനമാണ് പ്രശ്നമെങ്കിൽ അതിനുള്ള പ്രതിവിധി തീർച്ചയായും ജ്ഞാനം അഥവാ വെളിപ്പാട് (ജ്ഞാനപ്രകാശനം, Revelation) തന്നെയാണല്ലോ.

എന്നാൽ അത്താനാസ്യോസിന്റെ ചിന്തയിൽ മനുഷ്യന്റെ ആത്യന്തിക പ്രശ്നം അജ്ഞാനമല്ല ഐതര്യമാണ്. ഐതര്യ (alienation) ത്തിൽ നിന്നാണ് അജ്ഞാനത്തിന്റെ ഉത്ഭവം. സ്വന്തം തെറ്റു മൂലം ദൈവത്തിൽ നിന്ന് വേർപ്പെട്ട മനുഷ്യൻ, ദൈവത്തെ ഭയന്നിട്ടോ, ശങ്കിച്ചിട്ടോ എന്തോ, സ്വന്ത ഇഷ്ടപ്രകാരമുള്ള പുതിയ ദേവന്മാരെ സൃഷ്ടിച്ച്, അങ്ങിനെ കൂടുതൽ കൂടുതൽ ദൈവത്തിൽനിന്നകന്നു പോയതോടെയാണ് അജ്ഞതയും വർദ്ധിച്ചത്. ദൈവത്തിൽനിന്നു മനുഷ്യൻ ഇതരനായിത്തീർന്നിരിക്കുന്നുവെന്നതാണ് മനുഷ്യന്റെ മഹാപ്രശ്നം.

മൗലികപ്രശ്നം അജ്ഞാനമല്ല. അന്യത്വം അഥവാ ഐതര്യമാണെങ്കിൽ, ജ്ഞാനം അഥവാ വെളിപ്പാട് മാത്രം മതിയായ പ്രതിവിധിയാവുകയില്ല. ഐതര്യം പരിഹരിക്കുവാൻ യോഗത്തിനു മാത്രമേ സാധിക്കൂ. വിട്ടുപോയതു വീണ്ടും കൂടിച്ചേരണം. ശത്രുതയുള്ളതു രമ്യപ്പെടണം. ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ ഐക്യം (union) തന്നെയുണ്ടായെങ്കിലേ പ്രശ്നം പരിഹരിക്കപ്പെടൂ. അല്ലാതെ ദൈവത്തെ അറിഞ്ഞതുകൊണ്ടു മാത്രമായില്ല. യഥാർത്ഥത്തിൽ മനുഷ്യൻ ദൈവത്തെ അറിഞ്ഞു ജീവിക്കണമെങ്കിൽ ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ നാഥനും ദാസനും എന്ന ബന്ധമോ അറിയപ്പെടുന്നവനും അറിയുന്നവനും തമ്മിലുള്ള ബന്ധമോ ഉണ്ടായാൽ പോരാ. പ്രത്യുത ശരീരവും അതിലെ അംഗങ്ങളും തമ്മിലുള്ളതുപോലെയുള്ള ഒരു യഥാർത്ഥ സംയോഗം തന്നെയുണ്ടാകണം.

അതുകൊണ്ടാണ് ലോഗോസിന്റെ മർത്യീകരണത്തെ വെളിപ്പാടായി മാത്രം കണ്ടാൽ പോരാ എന്നു വാദിക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്നു ദൈവത്തെ വെളിപ്പെടുത്തിക്കൊടുക്കുകയെന്നതല്ല മർത്യീകരണത്തിന്റെ മൗലികോദ്ദേശ്യം. പ്രത്യുത വചനം മർത്യനായിത്തീർന്നിട്ട്, ആ മർത്യീകൃത ദൈവ ശരീരത്തിൽ നാമും അംഗങ്ങളായിത്തീർന്ന് ആ ശരീരത്തിന്റെ ആത്മാവായ പരിശുദ്ധാരൂപിയിൽ നാമും പങ്കാളികളാവുകയെന്നതാണ് മർത്യീകരണത്തിന്റെ യഥാർത്ഥ ലക്ഷ്യം.

എന്നാൽ അങ്ങനെയുള്ള ശാരീരിക യോഗബന്ധത്തിൽ നാം നിൽക്കുമ്പോൾ നമുക്കുണ്ടാവുന്ന ഒരനുഭവമാണ് വെളിപ്പാട് അഥവാ ഈശ്വരനെ യഥാർത്ഥമായി അറിയുവാൻ കഴിയുകയെന്നത്. അതായതു രക്ഷയുണ്ടാകുന്നതു വെളിപ്പാടു മൂലമല്ല. പ്രത്യുത വെളിപ്പാടുണ്ടാകുന്നതു രക്ഷ മൂലമാണെന്നു ചുരുക്കം.

വേദഗ്രന്ഥത്തിൽ കൂടെ ഈശ്വരജ്ഞാനമുളവായി നാം രക്ഷിതരാകുന്നുവെന്ന് ചില ക്രൈസ്തവ വിഭാഗങ്ങൾ പഠിപ്പിക്കാറുണ്ട്. പക്ഷേ അത് ക്രൈസ്തവ പാരമ്പര്യത്തിൽ വേണ്ടത്ര അവഗാഹം നേടാത്തതുകൊണ്ടുണ്ടാകുന്ന ഒരു തെറ്റിദ്ധാരണയാണ്. ചരിത്രത്തിൽ ഉണ്ടായതായ വെളിപ്പാട് വേദപുസ്തകത്തിൽ കുറിച്ചുവെച്ചിരിക്കുന്നുവെന്നല്ല ക്രൈസ്തവ പാരമ്പര്യം പഠിപ്പിക്കുന്നത്. വേദപുസ്തകം വായിച്ചതുകൊണ്ടുമാത്രം ഏതൊരുവനും ദൈവജ്ഞാനമുളവായിക്കൊള്ളണമെന്നില്ല.

എന്നാൽ പൗലോസ് ശ്ലീഹാ പ്രശ്നത്തെക്കുറിച്ചുള്ള അത്ഭുതാവഹമായ അന്തർദർശനത്തോടെ പറയുന്നതെന്താണ്?

"ഈശ്വരങ്കലേയ്ക്കു തിരിയുമ്പോൾ മൂടുപടം നീങ്ങിപ്പോകുന്നു.

ഈശ്വരൻ അരൂപി തന്നെ. ഈശ്വരാരൂപിയുള്ളിടത്ത് സ്വാതന്ത്ര്യവുമുണ്ട്. എന്നാൽ മൂടുപടം നീങ്ങിയ മുഖത്തു ഈശ്വരതേജസ്സിനെ മുകുരസമാനം പ്രതിബിംബിക്കുന്നവരായി നാം ഏവരും, അരൂപിയായ ഈശ്വരന്റെ ദാന മായിത്തന്നെ തേജസ്സിന്മേൽ തേജസ്സു പ്രാപിച്ച് ആ അരൂപിയുടെ രൂപ മായി പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെടുന്നു" (കോരിന്ത്യർക്കെഴുതിയ രണ്ടാം ലേഖനം 3:16–18).

അതിഗഹനമായ ഒരാശയമാണ് ഇവിടെ പ്രകടിപ്പിക്കപ്പെട്ടിരിക്കുന്നത്. ഇതിന്റെ പിറകിൽ കിടക്കുന്ന ചിത്രോജ്ജ്വലമായ ഭാവരൂപം പഴയനിയ മത്തിൽ മോശയ്ക്കുണ്ടായ ഒരനുഭവത്തിൽ നിന്നുമാണ് പൗലോസ പ്പോസ്തലൻ കരുപ്പിടിപ്പിക്കുന്നത്. പുറപ്പാടു പുസ്തകത്തിന്റെ 33–ാം അദ്ധ്യായത്തിൽ കഥയാരംഭിക്കുന്നു. ഒരു മനുഷ്യൻ തന്റെ സ്നേഹിത നോടു സംസാരിക്കുന്നതുപോലെ മുഖാമുഖമായി, ദൈവം മോശയുമായി സംഭാഷണത്തിലേർപ്പെട്ടു എന്നാണ് വിവക്ഷ (33:11). പക്ഷേ സംസാരി ച്ചതേയുള്ളു; ദൈവത്തെ കണ്ടില്ല. മോശ കാണണമെന്നാഗ്രഹ മുള്ളതുകൊണ്ട് അനുവാദം ചോദിച്ചു (33:18). 'നിന്റെ തേജസ്സ് (glory) എന്നെ കാണിക്കണമേ' എന്നാണപേക്ഷ. അതിനു മറുപടി "എന്റെ സർവ്വ നന്മയും നിന്റെ മുഖത്തിനു മുമ്പാകെ ഞാൻ കടത്തിക്കൊണ്ടുപോകും; യഹ്വെ എന്ന എന്റെ നാമം ഞാൻ നിന്റെ മുമ്പാകെ പ്രഖ്യാപിക്കും. ..... പക്ഷേ എന്റെ മുഖം കാണുന്നതിനു നിനക്കു സാദ്ധ്യമല്ല; കാരണം ആദാമ്യർക്കു എന്റെ മുഖം കണ്ടാൽ പിന്നെ ജീവിപ്പാൻ സാദ്ധ്യമല്ല ത ന്നെ."

അതുകൊണ്ട് മോശയെ ഒരു പാറക്കെട്ടിന്റെ വിടവിനകത്തു നിർത്തി യിട്ട്, ദൈവം തന്റെ കൈകൊണ്ട് മോശയെ ആച്ഛാദനം ചെയ്യുന്നു. എന്നിട്ട് ആ പാറക്കെട്ടിനു മുകളിൽ കൂടെ ദൈവതേജസ്സ് കടന്നുപോകയാണു ചെയ്തത്. കടന്നുപോയിക്കഴിഞ്ഞപ്പോൾ ദൈവം കൈ എടുത്തു. അപ്പോൾ ദൈവമഹത്വത്തിന്റെ പിറകുവശം മോശയ്ക്കു കാണാൻ സാധിച്ചു (33:21–23).

ഇതാണ് സീനായ് മലമുകളിൽ സംഭവിച്ചത്. അവിടെ വെച്ചാണ് ന്യായ പ്രമാണ കല്പലകകളും ലഭിക്കുന്നത്. ഈ കല്പലകകളും കൊണ്ടു താഴെ വരുമ്പോൾ മോശയുടെ മുഖം പ്രഭാപ്രസരം കൊണ്ടു തിളങ്ങുക യാണ്. (34:29). കാണുന്നവർക്ക്, അഹറോനു പോലും, മോശയുടെ അടുത്ത് വരുവാൻ പേടി തോന്നുന്നത്ര തേജസ്സാണ് മോശയുടെ മുഖ ത്ത്.

കല്പനകളെല്ലാം ജനങ്ങൾക്കു കൊടുത്തുകഴിഞ്ഞപ്പോൾ മോശ മുഖത്ത് ഒരു മുഖാവരണമണിഞ്ഞു. ആ മൂടുപടം നീക്കുന്നത് യഹോവ

യോടു സംസാരിക്കുവാൻവേണ്ടി അങ്ങോട്ടു തിരിയുമ്പോൾ മാത്രം. ജനങ്ങളുടെ നേരെ തിരിയുമ്പോൾ മൂടുപടം മുഖത്തു വീണ്ടും ഇടും (34:33-35).

ഇക്കഥയിൽ മോശ മൂടുപടമിട്ടത് എന്തിനാണെന്ന് പഴയനിയമം പറയുന്നില്ല. സാധാരണരീതിയിൽ അനുമാനിക്കാവുന്നത് ഈ മുഖപ്രകാശം കാണുമ്പോൾ ജനങ്ങൾക്കു ഭയം തോന്നിയതുകൊണ്ട് അവരുടെ സൗകര്യത്തിനു വേണ്ടിയെന്നോ, അല്ലെങ്കിൽ പാപികളായ മനുഷ്യർ യഹോവയുടെ തേജസ്സ് ദർശിച്ച് അവർക്ക് വല്ല കുഴപ്പവുമുണ്ടാക്കേണ്ട എന്നു വിചാരിച്ചോ ആയിരിക്കാമെന്നാണ്.

പക്ഷേ പൗലോസ് ശ്ലീഹാ ഒരു പുതിയ അർത്ഥമാണ് ഈ സംഭവത്തിനു കൊടുക്കുന്നത്. പഴയനിയമത്തിൽ ലഭിക്കുന്ന ദൈവജ്ഞാനം മൂടുപടത്തിൽ കൂടെയുള്ള ഒരു ദർശനം മാത്രമേ ആകയുള്ളു എന്നും ക്രിസ്തുവിൽ മൂടുപടമില്ലാതെ മുഖാമുഖമായുള്ള ഈശ്വരസമീപനത്തിന് നമുക്ക് അവസരം ലഭിക്കുമെന്നുമാണ് ശ്ലീഹാ വാദിക്കുന്നത്.

പക്ഷേ ആ ദർശനം നമുക്കുണ്ടാവുന്നത് ക്രിസ്തുവുമായി നാം സംയോജിതരാകുമ്പോൾ മാത്രമാണ്. അതായത് ക്രിസ്തുശരീരത്തിലെ അംഗങ്ങളായി നാം തീരുമ്പോൾ, ക്രിസ്തുവിന്റെ അരൂപിയായ പരിശുദ്ധാത്മാവ് നമുക്ക് മൂടുപടം മാറ്റിത്തരുന്നു. അങ്ങനെ പിതാവായ സർവ്വേശ്വരനുമായി മുഖാമുഖം സമ്പർക്കം നമുക്കു സാദ്ധ്യമാകുന്നതുമൂലം നമ്മുടെ മുഖവും പ്രഭ പൂണ്ടു തെളിയുന്നു. ക്രമേണ ഈശ്വരപ്രഭയുടെ രൂപത്തിങ്കലേയ്ക്കു നാം പരിവർത്തിതരാകുന്നു.

താബോർ മലയിൽവച്ച് ദൈവപ്രഭ പ്രസരിച്ചുകൊണ്ട് തന്റെ നിദ്രാധീനരായ ശിഷ്യന്മാർക്ക് പ്രത്യക്ഷപ്പെട്ട ആ മാനവരൂപമാണ് ക്രിസ്തുവിൽ ദൈവം നമുക്കും നൽകിയിട്ടുള്ളത്. ആ രൂപത്തിലേയ്ക്കു നാം ആന്തരീക പരിണാമം മൂലം പരിവർത്തിതരാകുന്നത് ക്രിസ്തുശരീരത്തിൽ വസിച്ചു ക്രിസ്തുവിൽകൂടെ പരിശുദ്ധാരൂപി മൂലം പിതാവാം ദൈവത്തെ ആരാധിക്കുകയും ക്രിസ്തു നമ്മിൽ വസിച്ച് പിതാവിന്റെ സ്നേഹ പ്രവർത്തനങ്ങൾ നമ്മിൽകൂടെ പ്രവർത്തിക്കുകയും ചെയ്യുമ്പോഴാണ്.

അതായത് രക്ഷയുടെ അടിസ്ഥാനം പ്രസ്തുത ശരീരത്തിലുള്ള നമ്മുടെ നിലപാടാണ്. ആ നിലപാടുകൊണ്ടു മൂന്നു കാര്യങ്ങൾ ഒരുമിച്ചു നടക്കണം. മൂന്നും പരിശുദ്ധാരൂപിയുടെ പ്രവർത്തനങ്ങളാണ്. ക്രിസ്തുവിൽകൂടെയുള്ള പിതാവാം ദൈവത്തിന്റെ പ്രവർത്തനങ്ങളുമാണ്.

എന്താണീ മൂന്നു കാര്യങ്ങൾ? ഒന്നാമത് ക്രിസ്തുവുമായും ക്രിസ്തു ശരീരത്തിലെ അംഗങ്ങളായ ഇതര ക്രൈസ്തവരുമായും നമുക്കുള്ള അഭേദ്യബന്ധം. ഈ ബന്ധത്തിന്റെ ആന്തരികരൂപം വിശ്വാസം, പ്രത്യാശ, സ്നേഹം എന്നിവയാണ്. അതിന്റെ കൗദാശികരൂപം ജ്ഞാനസ്നാനവും തിരുബലിയിലുള്ള നമ്മുടെ സംബന്ധവും തന്നെ. ജ്ഞാനസ്നാപന ത്തിലും തിരുബലിയിലും കൂടെയും വിശ്വാസം, പ്രത്യാശ, സ്നേഹം എന്നിവയുടെ പ്രകടനത്തിൽ കൂടെയും നാം തിരുശരീരത്തിലെ അംഗ ങ്ങളായിത്തീരുകയെന്നത് അതിൽത്തന്നെ പൂർണ്ണമായ ഒരു കാര്യമല്ല.

ക്രിസ്തുശരീരത്തിലുള്ള നമ്മുടെ ജീവിതത്തിന് രണ്ടു ധ്രുവങ്ങളു ണ്ട്. ഈ ധ്രുവങ്ങൾ തമ്മിൽ പ്രസരിക്കുന്ന പരിശുദ്ധാത്മ ശക്തിയാകുന്ന ആയസ്താന്തിക വിദ്യുത്ശക്തി നമ്മിൽ പ്രവർത്തിക്കുമ്പോൾ മാത്രമേ തേജസ്ക്കരണം പൂർത്തിയാകുകയുള്ളു. ഈ ദ്വിധ്രുവങ്ങളെ ഈശ്വരാ രാധനയെന്നും സൃഷ്ടിയിലുള്ള നമ്മുടെ നന്മപ്രവർത്തികളെന്നും വിഭ ാവനം ചെയ്യാം. ആരാധനയും സേവനവും പരസ്പരം വേർതിരിക്കാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. രണ്ടുമുണ്ടായെങ്കിലേ ശക്തിപ്രസരവും തേജസ്ക്കരണവും ശരിയായി പ്രവർത്തിക്കയുള്ളൂ. സേവനതല്പരതയിൽ നിന്നു മാത്രമേ സൃഷ്ടി മുഴുവനും വേണ്ടി ഈശ്വരസന്നിധാനത്തിൽ ദിവ്യപൂജയർപ്പി പ്പാനാവശ്യമുള്ള ജ്ഞാനവും കഴിവും ലഭിക്കയുള്ളൂ. സേവനത്തിന്നായും, സേവനം മൂലവും മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ പ്രയാസങ്ങളേയും പ്രശ്നങ്ങ ളേയും അറിഞ്ഞിട്ട് മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന് മുഴുവനും വേണ്ടിയാണ് ത്രിത്വ സവിധത്തിൽ സഭ ബലിയർപ്പിക്കുന്നത്. സൃഷ്ടിയിലുള്ള നമ്മുടെ പ്രവർത്തനം കൊണ്ടു മാത്രമേ ബലിയർപ്പണത്തിനുള്ള അപ്പവും വീഞ്ഞും അതുപോലുള്ള മറ്റു സാമഗ്രികളുമുണ്ടാവുകയുള്ളൂ. സേവ നം, കൃഷി, വ്യവസായം, കല, സാഹിത്യം എന്നിവയിൽ നിന്നെല്ലാം ഉട ലെടുക്കുന്ന സകല നന്മയേയും നാം ഈശ്വരന് കാഴ്ചവെയ്ക്കുകയും വേണം.

എന്നാൽ ആരാധനയിൽനിന്നു മാത്രമേ സൃഷ്ടിയെ യഥാർത്ഥത്തിൽ വളർത്തിക്കൊണ്ടുവരുവാനും മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തെ സേവിപ്പാനും, ആവശ്യ മായ കഴിവും കൃപയും ലഭിക്കുകയുള്ളൂ. നമ്മുടെ സ്വാർത്ഥ ലാഭമോഹ ങ്ങളുടെ ബാന്ധവത്തിൽനിന്ന് വിമുക്തരാകുന്നതും സത്യാരാധനകൊണ്ടു തന്നെ. മനുഷ്യൻ സൃഷ്ടിതനായിട്ടുള്ളത് ഈശ്വരസമ്പർക്കത്തിലും ഈശ്വരാഭിമുഖത്തിലും ജീവിക്കുവാൻ വേണ്ടിയാണ്. ഈ സംസർഗ്ഗവും ആഭിമുഖ്യവുമാണ് ആരാധനയിൽ സമ്പോത്കരിക്കപ്പെടുന്നത്. ആരാ ധനയിൽ സമസ്ത സൃഷ്ടിയുടെയും പുരോഹിതനായി ക്രിസ്തുസഭ നിലകൊള്ളുന്നതുകൊണ്ടാണ് സൃഷ്ടിയെ യഥാവിധി കൈകകാര്യം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള സാദ്ധ്യത മനുഷ്യനുണ്ടാകുന്നതും. ആരാധനയില്ലായി

രുന്നാൽ സ്വാർത്ഥത്തിലോ ഐഹികാർത്ഥങ്ങളിലോ കേന്ദ്രീകൃതനായി മനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതിക്കു തന്നെ വൈകല്യം ഭവിച്ചുപോകും.

ഈ മൂന്നു കാര്യങ്ങളുമാണ് പരമപുരുഷനായ വചനത്തിന്റെ മർത്യീകരണംമൂലം സിദ്ധങ്ങളാകേണ്ടത്. അതായത് ഈശ്വരനുമായുള്ള സംയുക്തബന്ധത്തിൽ നിലകൊള്ളുവാനുള്ള ഒരു അനശ്വരശരീരം, ഈശ്വരനെ മുഖാമുഖമായി നേരിൽക്കണ്ടാരാധിക്കുന്നതിനുള്ള വേദി, മനുഷ്യസേവനത്തിനും സൃഷ്ടിയിൽ രചനാത്മകമായി പ്രവർത്തിച്ചു നന്മയുളവാക്കുന്നതിനുമുള്ള സാദ്ധ്യത. ഇവ മൂന്നുമാണ് ക്രിസ്തുവിന്റെ മർത്യീകരണം മൂലം സംസിദ്ധമാകുന്നതും. ഇവയെ കൂടാതെ മറ്റു പലതും ക്രിസ്തുവിലുള്ള ജീവിതം മൂലം മനുഷ്യന്നു സാധിക്കും. അതിലൊന്നാണ് ജ്ഞാനം. പക്ഷേ ആ ജ്ഞാനം തന്നെയും യഥാർത്ഥത്തിൽ സംസിദ്ധമാകുന്നത് ശരീരത്തിൽ നിലകൊണ്ട് ആരാധനയും രചനാത്മക സേവനവും വേണ്ടുംവിധം നിർവ്വഹിച്ച് തേജസ്ക്കരണം പ്രാപിക്കുന്ന പശ്ചാത്തലത്തിൽ മാത്രമാണ്.

ജ്ഞാനം അഥവാ അജ്ഞതയാകുന്ന ആവരണം നീങ്ങിപ്പോയി ആന്തരികമായി പ്രഭയുദിക്കുകയെന്നത് ബുദ്ധിപരമായ ഒരനുഭവം മാത്രമല്ല. പ്രത്യുത സ്നേഹപരവും ആരാധനാപരവും ധാർമ്മികവും കൂടിയായ ഒരനുഭവമാകുന്നു. അതായത് ജ്ഞാതാവിലുള്ള പരിവർത്തനമാണ് അവനെ ജ്ഞാനിയാക്കേണ്ടുന്നത്. പാപം അഥവാ തിന്മ നമ്മിലുള്ള മൂടുപടമാണ്, ആവരണമാണ്, അന്ധകാര മറയാണ്. അത് കുറേശ്ശയായി നീങ്ങിപ്പോയിട്ടു നമ്മുക്കു ക്രിസ്തുവിൽ ദത്തമായിട്ടുള്ള തേജോരൂപം നാം സാക്ഷാൽക്കരിക്കണം. അങ്ങിനെ നാം തേജോരൂപിയായ സർവ്വേശ്വരന്റെ പുത്രീ പുത്രന്മാരായിത്തീരണം. അതിനുവേണ്ടിയാണ് വചനം മർത്യനായിത്തീർന്നത്.

പരിശുദ്ധാരൂപിയുടെ പ്രധാന പ്രവർത്തനം, പരിശുദ്ധ സഭയിൽ കൂടെ ഇതു നമുക്കു സാദ്ധ്യമാക്കിത്തീർക്കുകയെന്നതാണ്. ആ പരിശുദ്ധാരൂപിയുടെ മനുഷ്യനിലേയ്ക്കുള്ള സ്ഥിരമായ പ്രവേശനമാണ് പെന്തിക്കോസ്തി പെരുനാളിൽ നാം ദർശിച്ചത്. ഈശ്വരന്റെ മർത്യീകരണത്തിന്റെ പ്രത്യക്ഷഫലം സഭയാണ്. ജ്ഞാനശേഖരമല്ല. ആ സഭയാണ് പുതിയ വ്യവസ്ഥിതിയിൽ പരിശുദ്ധാരൂപി ആദ്യമായി ഉല്പാദിപ്പിച്ചതും. ആ സഭയിൽക്കൂടെ നാമും മനുഷ്യനായിത്തീർന്ന ഈശ്വരനുമായി സംയോജിപ്പിക്കപ്പെട്ട് ഉണ്മയുടെ ആരാധനയിലേയ്ക്കും നന്മയുടെ സൃഷ്ടിയിലേക്കും ആനയിക്കപ്പെടുന്നു. അവിടെ ജ്ഞാനവുമുണ്ട്, സ്നേഹവുമുണ്ട്. എല്ലാറ്റിനുമുപരി അനന്തമായ ആനന്ദവും.

(*മതവും ചിന്തയും*, ഡിസംബർ, 1970)

7

മനുഷ്യൻ ആധുനിക ദൈവശാസ്ത്രത്തിൽ

ഓർത്തഡോക്സ് വേദശാസ്ത്രത്തിൽ

ആധുനിക വേദശാസ്ത്രവും ഓർത്തഡോക്സ് വേദശാസ്ത്രവും തമ്മിൽ എന്തെങ്കിലും ബന്ധമുണ്ടോ എന്നൊരു സംശയം നിങ്ങളിൽ ചിലരുടെ മനസ്സിൽ ഉദിച്ചെങ്കിൽ അതിൽ അത്ഭുതത്തിനവകാശമില്ല. ഓർത്തഡോക്സ് എന്നു പറഞ്ഞാൽത്തന്നെ പഴഞ്ചൻ എന്ന പ്രതീതിയാണ് പലർക്കും ഉണ്ടാവുക. കാറൽബാർത്തിനെയോ കാറൽറാനറെയോ പോലുള്ള ഉത്തുംഗന്മാരായ വേദശാസ്ത്രജ്ഞന്മാരെ അടുത്ത കാലത്തെങ്ങും ഓർത്തഡോക്സ് സഭകൾ സൃഷ്ടിച്ചില്ല എന്നുള്ളതു പരമാർത്ഥം മാത്രമാണ്. എന്നാൽ ക്ലാസിക്കൽ ഓർത്തഡോക്സ് വേദശാസ്ത്രം ഈ അധുനാതന കാലത്ത് അത്യധികം സംഗതമായിട്ടാണ് ഞങ്ങളിൽ ചിലരൊക്കെ കണ്ടിട്ടുള്ളത്. ആധുനിക പ്രശ്നങ്ങളിൽ മിക്കവയേയും ആധുനിക ശാസ്ത്രവും, സാങ്കേതികവിദ്യയുമുൾപ്പെടെ - കൈകാര്യം ചെയ്യുന്നതിനുള്ള ചിന്തോപാധികൾ പോലും റാനറിലും ബാർത്തിലും കാണുന്നതിലും കൂടുതലായി നാലും അഞ്ചും ശതകങ്ങളിലെ ചില പഴഞ്ചൻ പിതാക്കന്മാരിലാണ് ഞാൻ കണ്ടെത്തിയിട്ടുള്ളത്. അതുകൊണ്ട് ആധുനിക ഓർത്തഡോക്സ് ദൈവശാസ്ത്രം എന്നൊന്ന് പ്രത്യേകം കെട്ടിപ്പടുക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യം ഞങ്ങൾ കാണുന്നില്ല. പുരാതന ചിന്താഗതിയെ ഇന്നത്തെ സാഹചര്യങ്ങളുമായി ഘടിപ്പിക്കേണ്ടതിന്റെ ആവശ്യം മാത്രമേ കാണുന്നുള്ളു. രണ്ടാമത്, ഓർത്തഡോക്സ് വേദശാസ്ത്രത്തിൽത്തന്നെ മാനവ വിജ്ഞാനീയത്തെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം മിക്ക കാര്യങ്ങളിലും അഭിപ്രായ ഐക്യമുണ്ടെങ്കിലും ചില നിലപാടുകളിൽ ഇരുസ്വഭാവ വിശ്വാസികളായ ബൈസന്റിയൻ ഓർത്തഡോക്സുകാരും ഏകീകൃതസ്വഭാവ വിശ്വാസികളായ ഞങ്ങളും തമ്മിൽ ചില നേരിയ വ്യത്യാസങ്ങൾ ഒക്കെയുണ്ട്. അത് യഥാസ്ഥാനത്തു പറഞ്ഞു കൊള്ളാം.

മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിന് ഓർത്തഡോക്സ് വേദശാസ്ത്രം

ഉപയോഗിക്കുന്ന ചിന്തോപാധികളിൽ നാലെണ്ണമെടുത്തിട്ട് ചില സൂചികകൾ മാത്രം ഏറ്റവും ഹ്രസ്വമായി അവതരിപ്പിക്കാനേ ഇന്നിവിടെ സമയമുള്ളു. ഈ നാലു ചിന്തോപാധികൾ താഴെ കാണിക്കുന്നവയാണ്:

(1) ഈശ്വരസാദൃശ്യത്തിലുള്ള സൃഷ്ടി. (2) പാപം - പതനം - മരണം. (3) ക്രിസ്തുവിലുള്ള മനുഷ്യന്റെ ഉദ്ധാരണവും ആത്യന്തിക ഭാഗധേയവും. (4) ത്രിത്വാധിഷ്ഠിത സമൂഹത്തിൽ പരിശുദ്ധാത്മ പ്രവർത്തനം മൂലമുള്ള മറുരൂപണം.

പൂർവിക പൗരസ്ത്യ പിതാക്കന്മാരിൽ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് ദാർശനികമായി പരിചിന്തനം ചെയ്തിട്ടുള്ളവർ പ്രധാനമായി കപ്പദോക്യൻ പിതാക്കന്മാരും സേവേറിയോസും, മാക്സിമോസും ആണ്. സേവേറിയോസിനെ, ബൈസന്റിയൻ പാരമ്പര്യം അംഗീകരിക്കുന്നില്ല. മാക്സിമസിനെ ഞങ്ങളുടെ പാരമ്പര്യവും സ്വീകരിക്കുന്നില്ല. ആധുനിക ഓർത്തഡോക്സ് ചിന്തകന്മാരിൽ ഈ വിഷയത്തെക്കുറിച്ച് കൂടുതൽ ചിന്തിച്ചിട്ടുള്ളത് ലോസ്കിയും എവുഡോക്കിമോഫുമാണ്. ചെറുപ്പക്കാരുടെ ഇടയിൽ ഒലിവിയേക്ലേമാ, യാനാറാസ് എന്നിവരുടെ പേരുകൾ പ്രത്യേകം പ്രസ്താവയോഗ്യമാണ്.

1. സൃഷ്ടി ദൈവസാദൃശ്യത്തിൽ

മനുഷ്യനെ മനസ്സിലാക്കുന്നതിനുള്ള കേന്ദ്രീയ ആശയം മനുഷ്യൻ ദൈവസാദൃശ്യത്തിൽ സൃഷ്ടിതനാണ് എന്നുള്ള വിശ്വാസമാണ്. ഐറേനിയസ് ആണെന്നു തോന്നുന്നു, മൂന്നാം ശതകത്തിൽ വേദപുസ്തകത്തിലെ ഈ ആശയം വേദശാസ്ത്രപരമായി വിശദീകരിച്ചത്. അദ്ദേഹം അന്നേ ഒരു വ്യവച്ഛേദനം അവതരിപ്പിച്ചു (Adv. Hav. Books V.P.G. Vol.VII. 1138). അതായത് സത്താപരമായി ഉള്ള മനുഷ്യ വ്യവസ്ഥിതിയും (ontological structure of man) ഐഹിക ജീവിതത്തിൽ സമ്പാദിക്കുവാനും നഷ്ടപ്പെടുത്തുവാനും സാധിക്കുന്ന ഈശ്വരസാരൂപ്യവും തമ്മിൽ ഇംഗ്ലീഷിൽ image ഉം likeness ഉം തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ഇങ്ങനെ സംക്ഷേപിക്കാം. image അല്ലെങ്കിൽ eikon സൃഷ്ടിയിലേ ദത്തമാണ്. പാപം കൊണ്ട് നഷ്ടപ്പെടുകയില്ല. Likeness അല്ലെങ്കിൽ സാരൂപ്യം പരിശുദ്ധാത്മ പ്രവർത്തനംകൊണ്ട് സമ്പാദിക്കാവുന്നതും പാപം കൊണ്ട് നഷ്ടപ്പെടുത്താവുന്നതുമാണ്.

സാദൃശ്യവും സാരൂപ്യവും തമ്മിലുള്ള ഈ വിവേചനം അത്താനാസ്യോസിലും, ബസ്സേലിയോസിലും, നാസിയാൻസിലെ ഗ്രീഗോറിയോസിലും അലക്സന്ത്രയായിലെ കൂറിലോസിലും കാണുന്നുണ്ട്. പക്ഷേ, അലക്സന്ത്രയായിലെ ക്ലീമ്മീസിലും ഓറിജനിലും കാണുന്നില്ല. അവസാനം പറഞ്ഞ രണ്ടുപേരും സാദൃശ്യം അഥവാ 'ഇമേജ്' എന്ന് ഇതിനെ

ധാർമ്മികപൂർണ്ണത (moral perfection) ആയിട്ടാണ് കാണുന്നത്. ഈ ചിന്ത കളെയെല്ലാം എടുത്ത് ഒരു വ്യവസ്ഥാപിതരൂപത്തിലാക്കിയത് നിസ്സാ യിലെ ഗ്രിഗോറിയോസാണ്. സാദൃശ്യവും സാരൂപ്യവും തമ്മിലുള്ള വ്യവ ച്ഛേദനം അദ്ദേഹം സ്വീകരിക്കുന്നേയില്ല. Image of God ദൈവസാദൃശ്യം എന്നു പറഞ്ഞാൽ ദൈവവും മനുഷ്യനും തമ്മിൽ സാദൃശ്യമുണ്ടെന്നു തന്നെയാണ് അർത്ഥം. ദൈവസാദൃശ്യമെന്നു പറഞ്ഞാൽ നന്മയുടെ നിറവ് എന്ന് നിസ്സാ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. ഈശ്വരൻ സർവ്വ നന്മകളുടെയും കേദാരമായിരിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യനും സർവ്വ സൽഗുണസമ്പൂർണ്ണ നാകുവാൻ വേണ്ടിയാണ്, ശക്തിയിലും ജ്ഞാനത്തിലും, സ്നേഹ ത്തിലും മഹത്വത്തിലും ഈശ്വരതുല്യനായി തീരുവാനാണ് സൃഷ്ടിക്ക പ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. മനുഷ്യന്റെ സ്വഭാവം പാപമയമാണ് എന്നു പറഞ്ഞാൽ ഗ്രിഗോറിയോസ് സമ്മതിക്കുകയില്ല. സ്വഭാവം ദൈവസൃഷ്ടമാണ്. അതു തിന്മയാകാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. പ്രത്യുത നന്മയുടെ പാരമ്യമാണ് മനുഷ്യ സ്വഭാവം. മനുഷ്യനും ദൈവവും തമ്മിൽ രണ്ടേ രണ്ടു വ്യത്യാസമേയുള്ളു. ഈശ്വരൻ സ്വയംഭൂവാണ്. മനുഷ്യൻ പരംഭൂവാണ്. സ്രഷ്ടാവും സൃഷ്ടിയും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം എന്നു പറഞ്ഞാൽ അതാണ്. സൃഷ്ടി യിൽ യാതൊന്നിന്റെയും അസ്തിത്വം അതിൽത്തന്നെ ഭദ്രമല്ല. അതതിൽ നിന്ന് ഉണ്ടാകുന്നതുമല്ല. ആയത്തമാണ്. കിട്ടിയതാണ്. ആ വ്യത്യാസം ഏറെക്കുറെ എന്നും കിടക്കും. രണ്ടാമത്തെ വ്യത്യാസം ഈശ്വരൻ സ്വയം ഇച്ഛിക്കുന്നതേതോ അതുതന്നെ ആയിരിക്കുന്നു. ആയിരിക്കുന്നതിനെ ത്തന്നെ ഇച്ഛിക്കുകയും ചെയ്യുന്നു. God Wills what he is, and is what he wills. അതുകൊണ്ട് ഈശ്വരന് ആയിത്തീരേണ്ട ആവശ്യമൊന്നുമില്ല. നേരേമറിച്ച് മനുഷ്യനാകട്ടെ ആയിരിക്കേണ്ടതല്ല ആയിരിക്കുന്നത്. അതു കൊണ്ട് ഒരു ആയിത്തീരൽ കൊണ്ടു മാത്രമേ ആയിരിക്കേണ്ടത് ആയി ത്തീരുവാൻ സാധിക്കയുള്ളു. ഈശ്വരന് ആയിത്തീരലില്ല. മനുഷ്യൻ ആയിത്തീരൽകൊണ്ടേ മനുഷ്യനാകുവാൻ സാധിക്കൂ. ഈ രണ്ടു വ്യത്യാ സങ്ങളുമൊഴിച്ചാൽ ഈശ്വരനിലുള്ള സകല നിറവും തികവും മനുഷ്യനും പ്രാപ്യമാണ്.

ഈശ്വരസാദൃശ്യത്തിൽ സൃഷ്ടി എന്നു പറഞ്ഞാൽ മനുഷ്യന്റെ മാന ദണ്ഡം ഈശ്വരനാണ് (God is the measure of man) എന്നു സിദ്ധം. പക്ഷേ, മനുഷ്യന് തന്നിൽത്തന്നെ യാതൊന്നുമില്ല. സൃഷ്ടി മൂലമുള്ള ആപേ ക്ഷികാസ്തിത്വം മാത്രമേയുള്ളു. ആ ആപേക്ഷികാസ്തിത്വം ഒരു പ്രക്ഷേപം മാത്രമാണ്. ഒരു ആയിത്തീരൽ കൊണ്ടു മാത്രമേ ആ അസ്തി ത്വത്തെ ഉറപ്പിക്കാനാവൂ.

മനുഷ്യസൃഷ്ടി എന്നു പറഞ്ഞാൽ ദേഹവും ദേഹിയും ഒരുമിച്ചുള്ള താണ്. മനുഷ്യന്റെ ആത്മാവ് മാത്രമാണ് ദൈവസാദൃശ്യത്തിൽ സൃഷ്ടി

തമായിട്ടുള്ളത് എന്നു പറഞ്ഞാൽ നല്ല ഓർത്തഡോക്സ് പാരമ്പര്യം സമ്മതിക്കുകയില്ല. നിസ്സായിലെ ഗ്രിഗോറിയോസ് പ്രത്യേകം സമർത്ഥിക്കുന്ന ഒരു കാര്യമാണ് മനുഷ്യശരീരവും ഈശ്വര സാദൃശ്യം വഹിക്കുന്നുവെന്നുള്ളത്. ആ വാദമിവിടെ പൂർണ്ണമായി അവതരിപ്പിക്കാൻ സമയമില്ല. മനുഷ്യന്റെ മുൻകാലുകൾ കൈകളായിത്തീർന്ന് ഭാരം വഹിക്കുന്ന തൂണുകളിൽ നിന്നും ബുദ്ധിയുടെ ഉപകരണങ്ങളായി പരിവർത്തനം ചെയ്യപ്പെട്ടിട്ട് മനുഷ്യന്റെ നാക്ക് തീറ്റ തേടിയെടുക്കുന്ന ജോലിയിൽ നിന്നു മാറി ഭാഷയുടെ ഇന്ദ്രിയമായിത്തീർന്നുവെന്നതിലാണ് മനുഷ്യന്റെ രാജത്വത്തിന്റെ മർമ്മം എന്ന് ഡാർവ്വിന് 1300 വർഷം മുമ്പ് ഈ ഏഷ്യൻ പിതാവ് വാദിച്ചു.

2. പാപം – പതനം – മരണം

മനുഷ്യന്റെ അസ്തിത്വത്തെ ഒരു പരസ്പര വൈരുദ്ധ്യമായിത്തന്നെ സഭാപിതാക്കന്മാർ കാണുന്നു. മനുഷ്യന്റെ സത്താവ്യവസ്ഥിതി (ontological structure) ദൈവസാദൃശ്യമെന്ന നിലയിൽ നന്മയുടെ പാരമ്യവും പൂർണ്ണതയുമാണെന്നിരിക്കെ അവന്റെ പ്രതിഭാസികാസ്തിത്വം (pheno menological existence) തിന്മയുടെ വാഴ്ചയും പ്രസരിപ്പുമായി കാണപ്പെടുന്നതെന്തുകൊണ്ട്? ഈ തിന്മ എവിടെ നിന്നു വന്നു? മനുഷ്യന്റെ പ്രകൃതിയിലേ ഉള്ളതാണോ ഈ തിന്മ അല്ലെങ്കിൽ പാപം? പൗരസ്ത്യ പിതാക്കന്മാർ ഈ ചോദ്യത്തിനു നൽകുന്ന സമാധാനം സുവ്യക്തമാണ്. പ്രകൃതി ദൈവസൃഷ്ടമാണ്. പ്രകൃതി തിന്മയാണെങ്കിൽ ദൈവം സൃഷ്ടിച്ചതു തിന്മയാണെന്നും സ്രഷ്ടാവിൽ തിന്മയുണ്ടെന്നും വരും. അതുകൊണ്ട്, മനുഷ്യസ്വഭാവം അല്ലെങ്കിൽ മനുഷ്യപ്രകൃതി തിന്മയല്ല. പ്രത്യുത നന്മയുടെ പൂർണ്ണത തന്നെയാണ്. പ്രകൃത്യനുസൃതമായിട്ടുള്ളത് നന്മയാണ്. പ്രകൃതിവിരുദ്ധമായിട്ടുള്ളത് തിന്മയും. Kata phusin - according to nature - is good. Para phusin - Contrary to nature - is evil. Huper phusin - above nature or super-nature എന്നൊന്ന് നല്ല പൗരസ്ത്യ ചിന്തയിലില്ല.

തിന്മയുടെ ഉത്ഭവം സ്വഭാവത്തിലല്ല. സാത്താന്റെ പോലും സ്വഭാവം തിന്മയിലല്ല ഉല്പാദിതമായത്. നന്മയുടെ പ്രസരമായി സൃഷ്ടിക്കപ്പെട്ടവനാണ് പ്രഭാകരൻ അല്ലെങ്കിൽ Lucifer എന്നു വിളിക്കപ്പെടുന്ന സാത്താൻ. സൃഷ്ടിതമായ സ്വഭാവത്തിൽ നിന്നല്ല തിന്മയുടെ ഉത്ഭവം. എന്നാൽ ലൂസിഫറിനെന്നപോലെ മനുഷ്യനും നൽകപ്പെട്ടിട്ടുള്ള സ്വാതന്ത്ര്യം നന്മയെ പരിത്യജിച്ച് തിന്മയെ ആശ്ലേഷിക്കുവാൻ ഉള്ള സാദ്ധ്യത മനുഷ്യനും മറ്റു സൃഷ്ടികൾക്കും നൽകുന്നു. സ്വതന്ത്രസൃഷ്ടികൾ തങ്ങളുടെ സ്വയം നിർണ്ണായകശക്തി ഉപയോഗിച്ച് നന്മയെ ആശ്ലേഷിക്കുന്നവരാണ്. അല്ലാതെ നന്മയോട് ബദ്ധന്മാരായിട്ടല്ല അവരുടെ അസ്തിത്വം നൽക

പ്പെട്ടിട്ടുള്ളത്. നന്മയുമായുള്ള ബന്ധം സ്വയം വിച്ഛേദിക്കാനുള്ള ശക്തി സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അവശ്യഘടകമാണ്. ആ ശക്തി ഉപയോഗിച്ച് ഉണ്മയുടെയും നന്മയുടെയും വിപരീതമായ ഇല്ലായ്മയും തിന്മയും സൃഷ്ടിക്കാനുള്ള ശക്തിയും സ്വാതന്ത്ര്യത്തിൽ ദത്തമാണ്. ഈ സ്വാതന്ത്ര്യമുപയോഗിച്ചു സൃഷ്ടി സൃഷ്ടിക്കുന്നതാണ് തിന്മ.

പാശ്ചാത്യ ക്രൈസ്തവ മാനവ വിജ്ഞാനീയത്തിലെ പ്രധാന തത്വമായ ജന്മപാപം എന്നൊന്ന് പൗരസ്ത്യ മാനവ വിജ്ഞാനീയത്തിൽ കാണുന്നില്ല. ജന്മപാപം അല്ലെങ്കിൽ Original Sin എന്നൊരു പ്രയോഗം തന്നെ പൗരസ്ത്യ പാരമ്പര്യത്തിലില്ല. ഗ്രീക്കിൽ ഉള്ളത് propatorikon, hamartema എന്നാണ്. ആദ്യ പിതാക്കന്മാരുടെ പാപം അല്ലെങ്കിൽ ആദാമ്യ പാപം എന്ന ആശയമാണ് പൗരസ്ത്യചിന്തയിലുള്ളത്. ഇതു രണ്ടും തമ്മിൽ വളരെ വ്യത്യാസമുണ്ട്. ജന്മപാപം എന്നൊന്ന് മാതാപിതാക്കന്മാരിൽനിന്ന് ശിശുക്കൾക്കു ലഭിക്കുന്നു എന്നും അത് മാമോദീസാ അല്ലെങ്കിൽ ദിവ്യസ്നാനം മൂലം കഴുകപ്പെടുന്നു എന്നുമുള്ള ചിന്താഗതി പൗരസ്ത്യർക്ക് സ്വീകാര്യമല്ല.

ജന്മപാപം എന്ന അഗസ്റ്റിനിയൻ ആശയം ത്രേന്ത് സുന്നഹദോസിൽ വച്ച് സ്ഥിരീകരിക്കപ്പെട്ട് പാശ്ചാത്യസഭയുടെ ഡോഗ്മയായിത്തീർന്ന് അതിൽനിന്ന് അമലോത്ഭവവാദം പോലുള്ള മറ്റു ഡോഗ്മാകളും ജനിച്ചിട്ടുള്ളതുകൊണ്ട്, ഈ ആശയവും പൗരസ്ത്യ ചിന്താഗതിയിലെ ആദാമ്യ പാപം എന്ന ആശയവും തമ്മിലുള്ള വ്യത്യാസം ശരിക്കു മനസ്സിലാക്കേണ്ടത് ആവശ്യമാണ്.

ആദിമനുഷ്യനായ ആദാമിന്റെ പാപത്തിൽ സകല മനുഷ്യരും ഭാഗഭാക്കുകളായി എന്നും ആദിമനുഷ്യനിലൂടെ എല്ലാ മനുഷ്യരും പാപം ചെയ്തുകഴിഞ്ഞു എന്നുമുള്ള ഒരു വാദം ആഗസ്തീനോസിലും ലൂഥറിലും ഒക്കെ കാണുന്നത് റോമാ ലേഖനം 5:12–ന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ്. ഈ വാക്യത്തിന്റെ ലാറ്റിൻ വിവർത്തനത്തിൽ “In Quo Omnes peccaverunt” എന്നു കാണുന്നതിനെ ആദാമിൽ എല്ലാവരും പാപം ചെയ്തു എന്ന് ആഗസ്തീനോസ് വ്യാഖ്യാനിച്ചത് മൂലഭാഷയായ ഗ്രീക്കിന്റെ പശ്ചാത്തലത്തിൽ ന്യായീകരിക്കുവാൻ സാദ്ധ്യമല്ല. In whom all sinned എന്നുള്ള പരിഭാഷ മൂലഭാഷയിൽ നിന്ന് ലഭ്യമല്ല. In that all have sinned – എല്ലാവരും പാപം ചെയ്തു എന്നുള്ളതുകൊണ്ട് പാപം എല്ലാവരിലും വ്യാപിച്ചു എന്നല്ലാതെ ആദാമിൽ എല്ലാവരും പാപം ചെയ്തുവെന്നോ ആദാമിന്റെ പാപം എല്ലാവരിലും വ്യാപിച്ചു എന്നോ ഉള്ള വാദത്തിന് ഈ വാക്യം അടിസ്ഥാനം നൽകുന്നില്ല. പാപത്തിന്റെ പരിണതഫലമായ ദ്രവത്വവും മരണവും എല്ലാവരിലേക്കും പ്രവേശിച്ചു എന്നല്ലാതെ പാപം പ്രവേശിച്ചു എന്നുള്ളത് അല്ലെങ്കിൽ പാപം മനുഷ്യ

സ്വഭാവത്തിന്റെ ഒരു ഘടകമായിത്തീർന്നു എന്നുള്ളത് പൗരസ്ത്യപാരമ്പര്യം സമ്മതിക്കുന്നില്ല. പാപം മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിന്റെ ഒരംശമാണെങ്കിൽ പാപം ഒഴികെയുള്ള മനുഷ്യസ്വഭാവം പാപമുള്ള മനുഷ്യസ്വഭാവത്തിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തമാകുമായിരുന്നു. അങ്ങനെയെങ്കിൽ മനുഷ്യന്റെ പതനത്തിനു മുമ്പുള്ള മനുഷ്യപ്രകൃതി ആണ് കർത്താവ് മനുഷ്യാവതാരത്തിൽ സ്വീകരിച്ചത് എന്നു വാദിക്കേണ്ടിവരും. എന്നാൽ പൗരസ്ത്യ പാരമ്പര്യം വാദിക്കുന്നത് ദ്രവത്വവും മരണവുമുള്ള പതിതമായ മനുഷ്യ സ്വഭാവം തന്നെയാണ് ക്രിസ്തു സ്വീകരിച്ചത് എന്നാണ്. പാപവും പതനവും മൂലം ഉണ്ടായിട്ടുള്ള ദ്രവത്വവും മരണവും എല്ലാ മനുഷ്യരെയും ഒരുപോലെ ബാധിക്കുന്നു. ക്രിസ്തുവും കന്യകമറിയാമും ഇക്കാര്യത്തിൽ നമ്മിൽ നിന്നു വ്യത്യസ്തരല്ല.

പക്ഷേ, മരണത്തെ സ്വമരണത്താൽ കൊന്നവനായ ക്രിസ്തുവിന്റെ ഉയിർത്തെഴുന്നേൽപ്പു മൂലം പാപത്തിനും മരണത്തിനും നമ്മുടെ മേൽ കർത്തൃത്വം വഹിപ്പാൻ സാദ്ധ്യമല്ലാതെ വന്നിരിക്കുന്നു. പാപവും മരണവും മനുഷ്യനെ സംബന്ധിച്ചിടത്തോളം ആത്യന്തിക യാഥാർത്ഥ്യങ്ങളല്ല.

ജന്മപാപം എന്ന ആശയത്തിന് പല ബലഹീനതകളുണ്ട്. ജന്മപാപം മാമ്മോദീസാ കൊണ്ട് കഴുകിക്കളയാവുന്നതാണെങ്കിൽ, അങ്ങനെ കഴുകപ്പെട്ടവരായ ക്രിസ്തീയ മാതാപിതാക്കന്മാരുടെ കുഞ്ഞുങ്ങൾക്ക് ജന്മപാപമുണ്ടെന്ന് എങ്ങനെ വാദിക്കാൻ സാധിക്കും? അങ്ങനെയെങ്കിൽ ക്രിസ്തീയ മാതാപിതാക്കന്മാരുടെ കുഞ്ഞുങ്ങൾക്കൊക്കെ അമലോദ്ഭവമുണ്ടെന്ന് പറയേണ്ടിവരും! എന്നാൽ ആദാമ്യ പാപത്തിന്റെ ഫലമായ ദ്രവത്വവും മർത്യതയും എല്ലാ മനുഷ്യരിലേക്കും വ്യാപിച്ചു എന്നുള്ളത് പൗരസ്ത്യ വേദശാസ്ത്രം സമ്മതിക്കും. ചെറിയ കുഞ്ഞുങ്ങളും മാമ്മോദീസാ മുങ്ങിയവരും മുങ്ങാത്തവരും ഒക്കെ ദ്രവത്വവും മർത്യതയും ഉള്ളവരാണ്.

മനുഷ്യന്റെ ആത്യന്തിക ഭാഗധേയം

മനുഷ്യന്റെ സ്വഭാവത്തിന്റെ യഥാർത്ഥപ്രമാണം അല്ലെങ്കിൽ മാത്ര അവന്റെ പ്രാതിഭാസികാസ്തിത്വമല്ല, പ്രത്യുത സൃഷ്ടിയിലേ ദത്തമായ അവന്റെ സത്താവ്യവസ്ഥിതിയും ക്രിസ്തുവിൽ സിദ്ധമായ അവന്റെ ആത്യന്തിക ഭാഗധേയവുമാണ്. അതുകൊണ്ടാണ് മാനവവിജ്ഞാനീയം ക്രൈസ്തവാടിസ്ഥാനത്തിൽ ഉണ്ടാക്കണമെങ്കിൽ സാമ്പത്തികവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെയോ (Economics) സാമൂഹ്യശാസ്ത്രത്തിന്റെയോ (Sociology) മനഃശാസ്ത്രത്തിന്റെയോ (Psychology) ജീവശാസ്ത്രത്തിന്റെയോ (Biology) അടിസ്ഥാനത്തിൽ മാത്രം സാദ്ധ്യമല്ലാത്തത്. എന്നാൽ

ഇന്നത്തെ പൗരസ്ത്യ വേദശാസ്ത്രത്തിന്റെ ബലഹീനതയാണ് സത്താവ്യവസ്ഥിതിയും ആത്യന്തിക ഭാഗധേയവും ഒരു വശത്തും പ്രാതിഭാസികമായി മനുഷ്യനെക്കുറിച്ചു നമുക്കുള്ള വിജ്ഞാനം മറുവശത്തും ഏകയോഗമായി സംഘടിപ്പിച്ചു വച്ചുകൊണ്ടുള്ള ഒരു മാനവവിജ്ഞാനീയം കെട്ടിപ്പടുക്കുവാൻ അതിന് സാധിച്ചിട്ടില്ല എന്നുള്ളത്. റൈൻഹോൾഡ് നീബൂറിനെപ്പോലുള്ളവർ മനുഷ്യന്റെ പാപിത്വം അവരുടെ മാനവവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ മൂലക്കല്ലായി എടുക്കുമ്പോൾ പൗരസ്ത്യവേദശാസ്ത്രം മനുഷ്യന്റെ പാപിത്വത്തെ ഏറെക്കുറെ വിസ്മരിക്കുകതന്നെ ചെയ്തിട്ട് മനുഷ്യന് സൃഷ്ടിയിലേയുള്ള സത്താവ്യവസ്ഥിതിയും ക്രിസ്തുവിലുള്ള മനുഷ്യന്റെ ആത്യന്തിക ഭാഗധേയവും തങ്ങളുടെ മാനവവിജ്ഞാനീയത്തിന്റെ പരിമാണങ്ങളും മാത്രകളുമായി എടുക്കുന്നു എന്നുള്ള പരാതി അടിസ്ഥാനരഹിതമാണ്. പാപിത്വം മനുഷ്യന്റെ ചരിത്രജീവിതത്തിന്റെ ഒരു നിർണ്ണായകഘടകമാണ്, പക്ഷേ, അത് സ്വാഭാവത്തിന്റെ അംശവുമല്ല. ആത്യന്തിക ഭാഗധേയത്തിന്റെ ഒരു ഘടകവുമല്ല എന്ന് ഞങ്ങൾ പറയും.

ക്രിസ്തുവിൽ മനുഷ്യനുള്ള ആത്യന്തിക ഭാഗധേയം ദൈവപുത്രത്വം എന്നുള്ളതാണ്. പുത്രൻ പിതാവിന് അനുരൂപമായിരിക്കുന്നതുപോലെ മനുഷ്യൻ ദൈവത്തിന് അനുരൂപമാകണം എന്നുള്ളതാണ് മനുഷ്യവർഗ്ഗം മുഴുവനും കൂടിയുള്ള ആത്യന്തിക ഭാഗധേയം. മനുഷ്യൻ ദൈവമായിത്തീരുവാൻ വേണ്ടി ദൈവം മനുഷ്യനായിത്തീർന്നു എന്ന് പിതാക്കന്മാർ വാദിക്കുന്നതിന്റെ അർത്ഥം പൗരസ്ത്യപാരമ്പര്യം ഇങ്ങനെയാണ് മനസ്സിലാക്കുന്നത്. മനുഷ്യന്റെ ദൈവീകരണം-Divinization-അല്ലെങ്കിൽ Theosis എന്നു പറയുന്നത് ഇതിനെത്തന്നെയാണ്.

പാശ്ചാത്യസഭയിലെ ആദ്ധ്യാത്മികതയിൽ ക്രൈസ്തവ ജീവിതത്തിന്റെ ആത്യന്തിക ലക്ഷ്യം Beatific vision അഥവാ ഭഗവത്ദർശനം ആണെന്ന് പഠിപ്പിക്കാറുണ്ട്. ഒരു ക്രിസ്ത്യാനിക്ക് ഈശ്വരനെ നേരിട്ടറിയുവാനും ഈശ്വരനുമായി ഒന്നുചേരുവാനും സാധിക്കുന്ന അവാച്യമായ അനുഭവത്തിനാണ് പാശ്ചാത്യപാരമ്പര്യം ഈ പേരു കൊടുക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഗ്രിഗറി ഓഫ് നിസ്സായെപ്പോലെയുള്ള ഒരു പൗരസ്ത്യ പിതാവ് മനുഷ്യന്റെ ആത്യന്തിക ഭാഗധേയത്തെ രണ്ടു വിധത്തിൽ വ്യാഖ്യാനിക്കുന്നു. ഒന്നാമത് വ്യക്തിയുടെ ആത്യന്തിക ഭാഗധേയം എന്നു പറയുന്നത് പാശ്ചാത്യ പാരമ്പര്യത്തിലെ ഭഗവത് ദർശനത്തോട് അടുത്തുവരുമെങ്കിലും ചില ചെറിയ വ്യത്യാസങ്ങൾ ഉണ്ട്. ഒന്നാമത് ഈ ഭഗവത് ദർശനമുണ്ടാകുന്നത് ഭക്തി കൊണ്ടോ പ്രാർത്ഥന കൊണ്ടോ ജ്ഞാനം കൊണ്ടോ മാത്രമല്ല, വ്യക്തിയുടെ സ്വഭാവത്തിന് രൂപാന്തരം ഭവിച്ചിട്ട് അവൻ കൂടുതൽ ദൈവാനുരൂപിയായിത്തീരുമ്പോൾ മാത്രമേ ദൈവത്തെ

അറിയുവാൻ സാധിക്കൂ. തിന്മയുമായുള്ള കലർപ്പിൽ നിന്നും ക്രമശ്ശ വിമോചിതനായിട്ട് നന്മയുടെ വികസനമുണ്ടായി ദൈവസാരൂപ്യം കൂടുതൽ ഭാസുരമായിത്തീരുമ്പോൾ മനുഷ്യാത്മാവ് സ്വയം ദൈവമുകുരമായിത്തീരുന്നു. ഈ മുകുരത്തിൽ പ്രതിബിംബിച്ചു കാണുക എന്നുള്ള രീതിയിലേ ദൈവത്തെ ദർശിക്കാനാവൂ. അല്ലാതെ നമ്മുടെ ദർശനത്തിന്റെ ഓബ്ജക്റ്റ് അല്ലെങ്കിൽ വസ്തുവായിട്ട് ഈശ്വരനെ കാണുവാനാവില്ല. ജ്ഞാനവും പ്രാർത്ഥനയും ഭക്തിയുമൊക്കെ ഭഗവത് ദർശനത്തിനുള്ള ഉപാധികളല്ല, പ്രത്യുത നമ്മിലുള്ള ദൈവസാദൃശ്യം തിന്മയുമായുള്ള കലർപ്പിൽ നിന്നും വിമുക്തമായി കൂടുതൽ ഭാസുരമായിത്തീരുവാനുള്ള ഉപാധികളാണ്. ഭഗവത് ദർശനമുണ്ടാകുന്നത് ഭക്തിയിലൂടെയുമല്ല, പ്രാർത്ഥനയിലൂടെയുമല്ല, ധ്യാനത്തിലൂടെയുമല്ല, ജ്ഞാനത്തിലൂടെയുമല്ല. പ്രത്യുത, സ്വന്ത ഉണ്മ, നന്മയുടെ ഉണ്മയായിത്തീരുന്നതു കൊണ്ടു മാത്രമാണ്. ഉണ്മയിലുള്ള പരിവർത്തനം കൊണ്ടു മാത്രമേ, നന്മയിലുള്ള പൂർണ്ണത കൊണ്ടു മാത്രമേ, ഈശ്വരനെ ദർശിക്കാനാവൂ. അങ്ങനെ ദർശിക്കുന്നത് തന്നെ സ്വന്ത ഉണ്മയാകുന്ന കണ്ണാടിയിൽ പ്രതിബിംബിതനെന്ന രൂപത്തിൽ മാത്രമാണ്. പക്ഷേ, വ്യക്തിയുടെ ഭാഗധേയം ഭഗവത് ദർശനം മാത്രമല്ല, സത്തയിലുള്ള പരിരൂപണം (ontic transfiguration) കൂടിയാണ്.

മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിനു മുഴുവൻ കൂടെയുള്ള ആത്യന്തിക ഭാഗധേയം നിസ്സായിലെ ഗ്രിഗോറിയോസിന്റെ പ്രത്യേക സംഭാവനകളിലൊന്നാണ്. മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ എണ്ണത്തിന് പരിമിതിയുണ്ടെന്നും ആ എണ്ണം തികയുമ്പോൾ മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ ചരിത്രം ഭൂമിയിൽ അവസാനിക്കുമെന്നും ജനനമരണചക്രം അതിന്റെ ചലനം അവസാനിപ്പിക്കുമെന്നും മനുഷ്യവർഗ്ഗം മുഴുവനുംകൂടെ ഈശ്വരദത്തമായ അതിന്റെ ആത്യന്തിക ഭാഗധേയത്തിലേക്കു പ്രവേശിക്കുമെന്നുമാണ് ഗ്രിഗോറിയോസ് പഠിപ്പിക്കുന്നത്. ദൈവപുത്രത്വം അഥവാ ദൈവസാരൂപ്യം പൂർണ്ണമായി വഹിക്കുന്നത് വ്യക്തികളായിരിക്കുകയില്ല, പ്രത്യുത മാനവവർഗ്ഗത്തിന്റെ പൂർണ്ണത ആയിരിക്കും. അങ്ങനെയുള്ള മാനവവർഗ്ഗത്തിന്റെ പൂർണ്ണത എണ്ണത്തിൽ മാത്രമല്ല നന്മയ്ക്കകത്തുള്ള അനന്തമായ പുരോഗമനത്തിൽ കൂടെയുമാണ്. മനുഷ്യവർഗ്ഗം അതിന്റെ പൂർണ്ണതയെ പ്രാപിക്കുക എന്നു പറഞ്ഞാൽ നിശ്ചലമായ ഒരു ലക്ഷ്യമല്ലത്. നന്മയ്ക്ക് അതിരില്ല. ഈശ്വരനെപ്പോലെതന്നെ അനന്തമാണ് നന്മ. ഈ അനന്തമായ നന്മയ്ക്കകത്ത് അനന്തമായ പുരോഗതിക്കു വകയുണ്ട്. അതാണ് മാനവവർഗ്ഗത്തിന്റെ ആത്യന്തികമായ ഭാഗധേയം. നന്മയ്ക്കകത്തുള്ള അനന്തമായ പുരോഗതിക്കുള്ള ശക്തിയാണ് മാനവവംശത്തിന്റെ സവിശേഷത. അല്ലാതെ പാപസ്വഭാവമല്ല. ഈ സവിശേഷത ചരിത്രത്തിലും യാഥാർത്ഥ്യവത്ക്കരിക്കുക

യെന്നത് ക്രൈസ്തവസഭയുടെ പ്രധാന ലക്ഷ്യങ്ങളിലൊന്നായിരിക്കേണ്ടതാണ്. ക്രൈസ്തവസഭയുടെ മാത്രം പരിരൂപണമല്ല, മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെ മുഴുവൻ പരിരൂപണമല്ല, ഒരുവിധത്തിൽ പറഞ്ഞാൽ സൃഷ്ടി മുഴുവന്റെയും കൂടെയുള്ള പരിരൂപണമാണ് ഈശ്വരപ്രവർത്തനം മൂലം ഉണ്ടാകേണ്ടുന്നത്. അതിൽ നമുക്കൊരു പങ്കും ചുമതലയും ഉണ്ടെന്നു മാത്രം.

ഈ ആത്യന്തിക ലക്ഷ്യത്തെത്തന്നെയാണ് പാപം നിറഞ്ഞ ഇഹലോകചരിത്രത്തിലും നാം സാക്ഷാൽക്കരിക്കാൻ ശ്രമിക്കുന്നത്. എന്നാൽ ഇഹലോകത്തിൽ തിന്മയുടെ കലർപ്പില്ലാത്ത നന്മ വളരെ വിരളമായിരിക്കുമെന്നു മാത്രം. അവസാന ന്യായവിധിയിൽക്കൂടെ മാത്രമേ, നന്മ തിന്മയുടെ കലർപ്പിൽ നിന്നും പൂർണ്ണമായും രക്ഷപ്പെടുകയുള്ളു.

എന്നാൽ മനുഷ്യന്റെ ഈ മറുരൂപണം ന്യായവിധിക്കപ്പുറത്തും ഇപ്പുറത്തും അനുസ്യൂതമായി നടന്നുകൊണ്ടിരിക്കണം. സ്വാതന്ത്ര്യത്തിന്റെ അടിസ്ഥാനത്തിലാണ് ഈ നിത്യമറുരൂപണം നടക്കേണ്ടുന്നത്. ഇങ്ങനെയുള്ള മറുരൂപണത്തിനാണ് 'ദൈവീകരണം' അല്ലെങ്കിൽ theosis എന്നു പൗരസ്ത്യർ പറയുന്നത്. സാമ്പത്തിക വ്യവസ്ഥിതിയിലായാലും രാഷ്ടീയ മീമാംസയിലായാലും, പൗരസ്ത്യ വേദശാസ്ത്രം മാനദണ്ഡമായുപയോഗിക്കുന്നത് ഈ ദൈവീകരണമാണ്. ശാസ്ത്രമായാലും സാങ്കേതിക വിജ്ഞാനീയമാണെങ്കിലും അതിനേതെങ്കിലും നിത്യമായ വിലയുണ്ടെങ്കിൽ അത് ഈ ദൈവീകരണത്തിന്റെ ഉപാധിയായിത്തീരുന്നതിലാണ്.

ഒരു പരിമിത യാഥാർത്ഥ്യമാണ് (finite reality) മനുഷ്യവർഗ്ഗം. എന്നാൽ നന്മയെന്നത് അപരിമിതവുമാണ്. പരിമിത യാഥാർത്ഥ്യമായ മനുഷ്യന് അപരിമിത യാഥാർത്ഥ്യമായ നന്മയിൽ അപരിമിതമായി യാത്ര ചെയ്തുകൊണ്ടിരിക്കുന്ന സ്ഥിതിയിലെത്തുകയാണ് മനുഷ്യവർഗ്ഗത്തിന്റെയും സൃഷ്ടി മുഴുവന്റേയും ആത്യന്തിക ഭാഗധേയം.